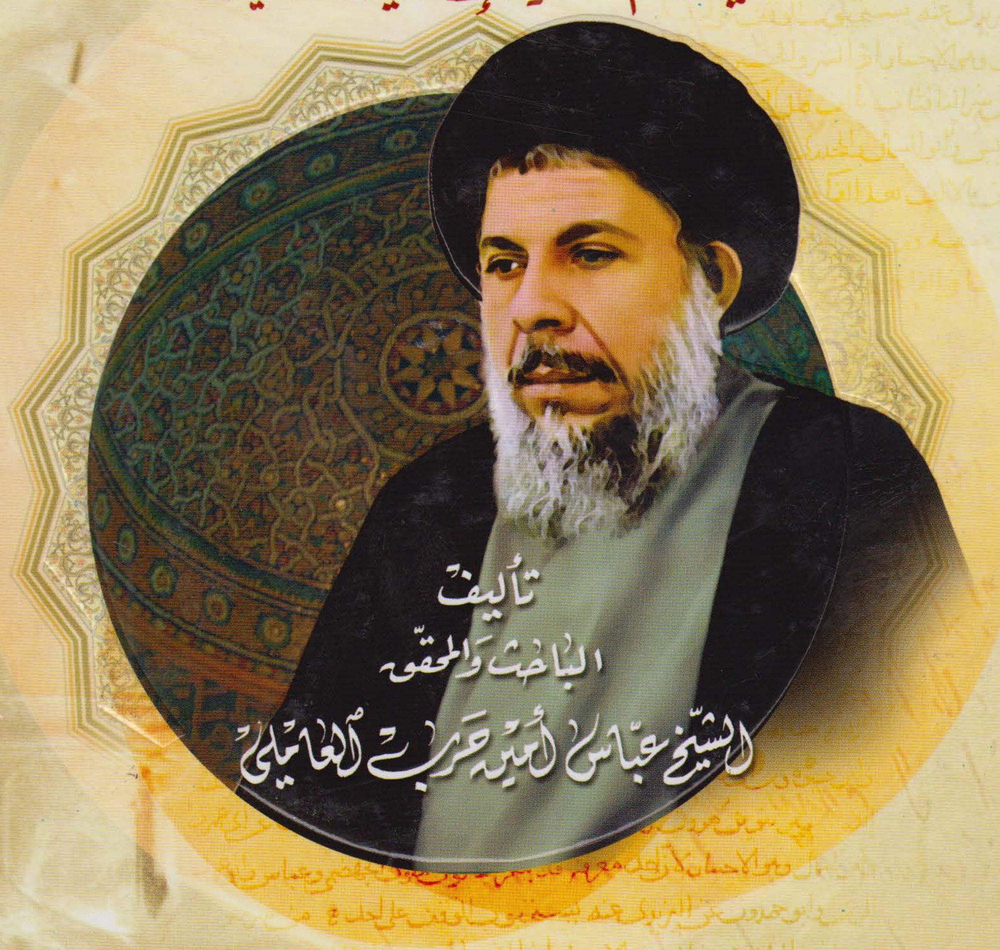
جواهِرُ الفلسفة

في فكر
السّيّد محمّد باقِر الصّدر

دراسة موضوعيّة في مُعترك الصّراع الفِكري بين مختلف التيّارات الفلسفيّة الإسلاميّة والماركسيّة



تأليف
الباحث والمحقّق
الشيخ عبّاس أحمد حرب العاملي

دار المحجّة البيضاء


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

جَوَاهِرُ الفَلسفَة

في فكر السيد محمد باقر الصَّدر

دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري بين مختلف
التيارات الفلسفية الإسلامية والماركسية

الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م
ISBN : 978-614-426-170-5



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال
ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ ـ هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ ـ ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ ـ E-mail : almahajja@terra.net.lb
E-mail & FB: info@daralmahaja.com
www.daralmahaja.com

جَواهِرُ الفَلسفَة

في فكر

السَّيِّد محمَّد باقِر الصَّدر

دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري بين مختلف
التيارات الفلسفية الإسلامية والماركسية

تأليف
الباحث والمحقق
الشيخ عباس أحمد حرب العاملي

دار المحجة البيضاء

بسمه تعالى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا وحبيبنا أبي القاسم محمد وعلى آل بيته الأطهار وصحبه أجمعين. وبعد..

مقدمة

الحديث عن السيد الشهيد محمد باقر الصدرقدس سره، أكبر من أن يحيط به عنوان، أو كتاب أو تستوعبه دراسة، فهو مدرسة متكاملة برزت في عالم الفكر في واحدة من فترات الركود الإسلامي، لتعكس قوة الفكر الإسلامي وقدراته الابداعية المعطاءه.

والذي يميز مدرسة المفكر الإسلامي الشهيد الصدر، أنها لم تتكامل ببطء، ولم تسِر في خط تصاعدي، كما هي عادة المفكرين أصحاب المدارس الشاخصة في الحياة العلمية، إنما ولدت عملاقة كبيرة متحدية، وهذا هو سرّ العظمة في شخصية السيد الصدر، وفي قوة مدرسته الفكرية.

لقد تعامل هذا الفيلسوف الإسلامي الكبير السيد الصدر مع قضايا الفكر الإسلامي بنظرة شمولية تتحرك وفق منهج دقيق سار عليه في كل نتاجاته الفكرية، وحركته العلمية التغييرية والاصلاحية، مما جعله يقدم نتاجاً هائلاً خدم الواقع الإسلامي في مختلف الأصعدة والمجالات.

فالسيد الشهيد محمد باقر الصدر تعامل مع الواقع كله على أنه مترابط الحلقات والأجزاء وأنه يشكل وحدة موضوعية في نهاية الأمر، ووفق هذه المنهجية الشمولية قدم نتاجاته ذات الأثر العلمي الكبير في مجالات عدة منها:

الاقتصاد والفلسفة والمنطق وعلم الأصول والفقه والتأريخ والتفسير القرآني والمفاهيم الحركية والإسلامية والسياسية وغيرها.

ولأنه كان صاحب فكر ومنهج شمولي، لذلك جاءت مؤلفاته القيمة في القمة من كل حقل طرقهُ، فظلت تحتفظ ببريقها رغم أن عادة الأيام أن تمحو بريق القديم.. لكن نتاج فكر السيد الشهيد الصدر ظل جديداً على الدوام وكأنه صادر لتوه.

ورغم مرور أكثر من ثلاث عقود على استشهاده، وظهور الكثير من الدراسات والكتب حول شخصيته وأفكاره، فإن الجميع الذين يعرفون منزلة السيد الصدر الفكرية، يعترفون أن دراسة آفاق هذه الشخصية العملاقة لم تستكمل بعد، وأن مجال الكتابة والبحث حولها، لا يزال مفتوحاً، بل أنه بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث والمتابعة والتفكر.

وهنا ينشأ السؤال التالي: هل الدين فعلاً يمنع من التفكير العقلي الصرف المسمى بالتحقيق العقلي ؟

بعض المتأخرين من الباحثين يشير إلى أنه ليس للدين علاقة بالفلسفة ويقول: (الفلسفة علم عقلي خالص وتبعاً لذلك لا نقبل أن توصف بوصف

ديني) [١].

والبعض الآخر ذهب إلى أبعد من هذا إذ صوّر المسألة على مستوى القطيعة الأبستمولوجية من منطلق أن (مبدأ التسليم) الذي يؤمن به الدين يخالف تماماً (مبدأ التفكير والنقد والمناقشة) الذي تتبناه الفلسفة.

وعلى هذا فهنالك خلاف حادّ على مستوى المنهج بين الدين والفلسفة (أن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المستوى أو المضمون بل كان خلافاً في المنهج، ويتلخص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي منهج نقدي في حين أن منهج التفكير الديني إيماني.

إن الفلسفة تناقش المسّلمات كافة ولا تعترف إلا بما يصمد لاختيار المنطق الدقيق. في حين أن مبدأ التسليم ذاته أساس في الإيمان الديني وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء غلى قبول المعتقد بلا مناقشة بل دون أن تطرأ عليه أصلاً فكرة المناقشة !!

الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء في حين أن رجل الدين حتى لو أعترف بمبدأ المناقشة لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية !!) [٢].

فبموجب ما تقدم لا مجال للدين أن يلتقي بالفلسفة على بساط واحد، وبمقابل هذا التصور هناك تصور آخر نابع من دراسة شمولية لمنهج الدين

---

(١) راجع: عبد الرحمن بدوي (موسوعة الفلسفة ج٢ ص ٢٠٣).

(٢) راجع: فؤاد زكريا - مقالة بعنوان (الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر)، منشورة في ندوة عن الفلسفة في الوطم العربي المعاصر، ص ٤٣. .

ومنهج الفلسفة على حدّ سواء∴ لا أثر للارتجالية المبتذلة فيها مطلقاً، يطرح ما حاصله: (كيف يسوغ للأنبياء أن يدعوا الناس إلى السمع والقبول بلا بيّنة وأن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال وإقامة البرهان مع أن ذلك مخالف لجلبهم ومناف لما جهزوا به في أصل خلقتهم وبنية وجودهم..

حاشاً ساحة الأنبياء أن يحملوا الناس على أن يخبطوا خبط عشواء، وأن يسوقهم سوق البهيمة العمياء، وها هو ذا القرآن الكريم أعدل شاهد على ذلك فيما يدعوا إليه المجتمع الإنساني من معارف المبدأ والمعاد وكليات المعارف الإلهية، فهو لا يأخذ إلا عن حجة بيّنة ولا يمدح إلا العلم والاستقلال في الفهم ولا يذم إلا الجهل والتقليد.

قال تعالى: ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة وأنا ومن معي﴾ [(١)].

وخلاصة القول إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جهّز به وهذا هو بالذات ما يعبّر عنه بالفلسفة الإلهية.

فكيف صحّ بعد هذا، الفصل بين الإلهي والفلسفة الإلهية مع أنهما شيء واحد لا تعدّد فيه ولا أخلاف ؟

فلا قيمة إذن لما أصرّ عليه جمع من الأوروبيين واستحسنه آخرون من المسلمين من أن الدين يقابل الفلسفة.

---

(١) سورة يوسف الآية ١٠٨

لا قيمة لأقاويلهم ودع عنك أيضاً ما نهج به جمع من الباحثين المسلمين من أن الدين يرفض الفلسفة ويبطلها ولا ينسجم معها، وأن الموقف الديني هو غير الموقف الفلسفي وهدف هذا غير هدف ذاك.. فدع عنك هذه الأقاويل وتيقن أن الدين لا يدعو إلا إلى الفلسفة الإلهية وهي الحصول على المعارف الإلهية عن حجّة عقلية) [١].

والذي نحن له واجدون أن كتاب الله العزيز قد شحن بالآيات الحاكية عن الغيب وعن النشآت العريضة التي تقع وراء هذه الحياة المؤقتة وما فعل ذلك إلا لأجل هداية الإنسان للغاية المقدسة التي ينشدها في تشريعاته كلها، وليس لأجل إشباع ترفه الفكري، ثم إنه دعا إلى التدّبر في آياته والتفكر في معارفه التي جلبها للإنسان وألح في طلبه أيّما إلحاح إذ في التفكر يكمن تيقنه بها ولا مشاعة في أن الاستدلال العقلي الصرف وجه من وجه التفكر بل هو التفكير الخالص المستتبع للقين.

تلك كانت وجهة النظر التي نتفق معها والتي على ضوئها سلك رواد التفكير الاستلالي في الإسلام طريقهم نحو درك المعارف العالية فظفروا برؤية برهانية سليمة حول المبدأ والمعاد بعد جهود هائلة بذلت عبر قرون متواصلة لذا فيحق لنا القول بأننا - المسلمون - نملك أروع بنيان فلسفي شامخ في الإلهيات نستطيع وفقه إثبات عقائدنا بأسس منطقية وعقلية لا تتزلزل بل وتقديمها إلى العالم كله بهذه الصورة المحكمة فمن وجهة نظرنا أن المتخصصين من رجال هذا الفن العظيم عليهم:

أ- تقديم هذه الرؤية الكونية الجبارة بأسلوب يتناسب مع الذوق

---

(١) سورة تبارك آية ٢

اللغوي والثقافي للأجيال اليوم إذ من المؤسف حقاً: (أن تظلم هذه الحكمة لأن قليلاً من الناس هم متعمقون فيها، ومن ناحية أخرى لأن الأعداء والمتعصّبين وقليلي الخبرة قد تضافرت جهودهم ضدها)[١].

ب- تقديمهم بشمولية وتوسع كحل للأزمات العقلية التي عانت منها الثقافات الغربية لا سيما الأوروبية التي مع الظهور المكثف للفلاسفة فيها عجزت عن أن تظفر برؤية واقعية عن الكون والحياة بل كانت تكريساً للتخلف العقلي التي منيت به أوروبا في القرن الثامن عشر.

نعم يؤكد الباحثون عن الوضع الفلسفي لأوروبا اليوم أن الميتافيزيقيا قد عادت إلى الساحة مجدداً في صورة الفلسفة التوماوية أوالاسكولانية [٢].

وأن الدين بدأ يعود على أصابعه من جديد إليها بمعونة الاكتشافات العلمية الحديثة وهذا من شأنه دفع المتخصصين لبذل جهد أكبر لعرض ما في الفلسفة الإسلامية من حلول للمشاكل التي ظلت غير محلولة في الفلسفة التوماوية والتي سيقف على تفصيلها القارىء في حينه إن شاء الله تعالى.

إن أملنا أن يواصل العلماء المخلصون هذا السير التكاملي وينيروا بتلك الأضواء الثاقبة مناطق أخرى ما زالت مظلمة حتى الآن ويستنقذوا الكثيرين من الحيرة والتخبط.

وبعون الله فإنه باتساع الإمكانيات لعرض نظريات (الفلسفة الإسلامية) الأساسية وتوضيحها تفتح المحافل الفلسفية في العالم وتوفر الأرضية لسيطرة

---

(١) راجع: العلامة الشهيد مرتضى مطهري، العدل الإلهي ص١١١

(٢) راجع: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني ص ٣٧١

الثقافة الإسلامية على كل أرجاء العالم [١].

وها هنا ملاحظة مهمة هي أن الفشل الذي منيت به فلسفات أوروبا على اختلافها وكثرتها حول إصابة الواقع الخارج عن حدود المادة لا يتحمل مسؤوليته الطريق الاستدلالي وعجزه عن تحقيق مطلبه هناك، إذ هذا الطريق أساساً لم يكن عندهم بالدرجة المطلوبة والصحيحة وأن عوامل كثيرة أخطرها التمدن المادي في شتى الحقول كان قد ألقى ظلاله على الحث العقلي عندهم فجعله تبعاً للمادة ويتم تحقيقه عن طريق التجربة، مع أن البحث العقلي لا يمرّ عبر التجربة، وتفصيله في موضع أنسب من هذا إن شاء الله العزيز.

هذا الكتاب: (جواهر فلسفة الصدر) الذي يجد فيه القارئ الكريم آفاقاً جديدة من مدرسة المفكر الإسلامي الكبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر، وهو يشكل مساهمة جادة في مجال دراسة هذه الشخصية، التي قدمت للأمة وللفكر الإسلامي الكثير من العطاءات.

ومن الله نستمد العون والتوفيق.

الباحث والمحقق

الشيخ عباس أمين حرب العاملي

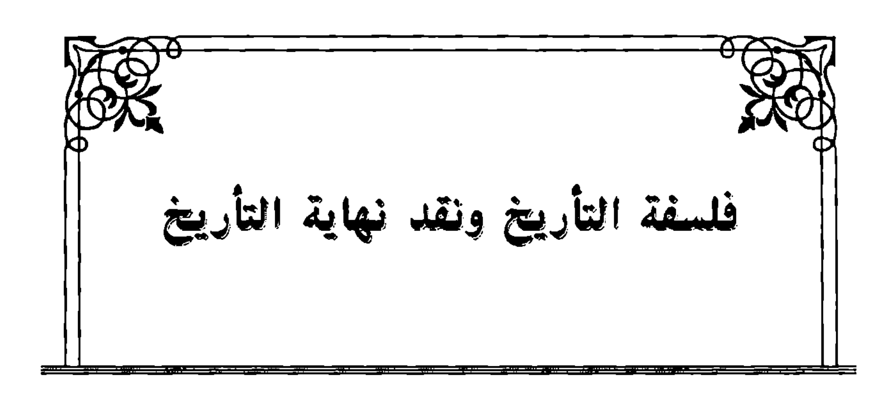
---

(١) راجع: العلامة محمد مصباح اليزدي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ص ١٣٨



الفصل الأول

فلسفة التأريخ ونقد نهاية التأريخ



فلسفة التأريخ ونقد نهاية التاريخ

جواهر فلسفة التاريخ:

إنّ التحولات التي يشاهدها العالم الإسلامي منذ عصر الإصلاح (السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني) وما تلاه من استعمار وتحرر من الاستعمار ومحاولات للخروج من التخلف. كلّ هذه العوامل حتمت اللجوء الى التّاريخ من طرف المفكرين في العالم الإسلامي بكل اتجاهاتهم (الاتجاه الإسلامي والاتجاه المحدث) [١].

وقد كان هذا اللجوء إلى التأريخ، وما يزال إما لتبرير مواقف مسبقة من تاريخ الأمة الإسلامية أو لتأسيس الرؤية السياسية والحضارية على أسس متينة. أي على خلفية تعتمد على رؤية فلسفية وعلمية إلى التأريخ.

وعلى العموم، فالفكر الإسلامي المعاصر لم يستطع إلى حد الآن صياغة

---

(١) الاتجاه الإسلامي موقفه من القرآن والسنة الشريفة موقف تعبدي، هذا الاتجاه ينظر إلى الإسلام كدين ودولة. أما الاتجاه المحدث فينقسم إلى تيارين: التيار الأول يؤمن بالإسلام كدين سماوي، ولكنه يفصل بين الدين والسياسة على الطريقة الغربية. وتيار آخر ينظر إلى الإسلام مجرد ظاهرة تاريخية واجتماعية.

منظومة فكرية تصل إلى مستوى النظرية أو المذهب [١] في المجال الاجتماعي على العموم وفي مجال فلسفة التأريخ على وجه الخصوص، فأكثر المساهمات تتصف بالاندفاع والمواقف العاطفية، التي تعبر عن عجز الفكر الإسلامي المعاصر للوصول إلى صياغة جهاز مفاهيمي. وتعتبر كتابات السيد محمد باقر الصدر مواقع فكرية جد متقدمة في مجال التنظير والنظرة المستقبلية.

فالسيد محمد باقر الصدر قد ترك نسقاً فكرياً يحتوي على مذهب اقتصادي وسياسي، يرتكز على رؤية فلسفية إلى التأريخ على اعتبار أن كل مذهب اجتماعي إلا ويتطلع إلى تحقيق أهداف أو مشروع في المستقبل. وهذا ما يجعل فلسفة التأريخ بعداً ضرورياً وجوهرياً بالنسبة لكل مشروع حضاري.

وقد حاول السيد الشهيد الصدر أن يحرّر تاريخ الأمة من التسأولات المتسرعة التي يتميز بها الاتجاه المحدث في العالم الإسلامي. وهي تأويلات تُخضع التأريخ إلى أفكار مسبقة لتطبيق النموذج الحضاري الغربي عن طريق اللجوء إلى نماذج التنمية الاشتراكية أو الرأسمالية، ولتبرير الدول القومية في العالم الإسلامي [٢].

حاول السيد الصدر أن يحرر التأريخ من هذه المقاربات الذاتية، فاعتمد على تحليل الحقل النظري [٣] الذي أنتج النموذج الحضاري الغربي، ليستنتج

---

(١) حدد الصدر مفهوم المذهب ومفهوم النظرية في كتابه اقتصادنا. دار الفكر، بيروت ـ ١٩٧٤م ـ المقدمة وكذلك ص ٣٤١ إلى ص ٣٤٧.

(٢) الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي حاولت تغطية الاشتراكية وكذلك الرأسمالية بالإسلام من موقع التلفيق لا الاجتهاد ـ مقدمة اقتصادنا للسيد محمد باقر الصدر.

(٣) مفهوم الحقل النظري هذه العبارة لم يستخدمها الصدر ولكن استخدم معناها.
الحقل النظري مفهوم يدل على الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية المنتجة لنظرية اجتماعية أو مذهب اجتماعي كالرأسمالية أو الاشتراكية وغيرهما.

عدم صلاحيته لأن يكون نموذجاً كونياً. اعتمد الصدر في نقده هذا على التأريخ، فقارن بين تاريخ الغرب وتاريخ الأمة الإسلامية، ليبين بأن مسار حركة تاريخ كل شعب هو مسار خاضع لعوامل اجتماعية واقتصادية وقيمية ودينية تختلف من مجتمع إلى مجتمع [١].

لا شك أنّ السيد الشهيد الصدر لم يفرد مؤلفاً خاصاً بفلسفة التأريخ، وهذا راجع إلى عوامل منها:

١ ـ عامل مرتبط بمسألة الأولويات، حيث إنّ الصدر لم يكن يهتم بالمجال النظري المجرّد فحسب. بل يعالج قضايا كانت، وما تزال، تطرح على الفكر الإسلامي وعلى الحركات الإسلامية يومياً وفي الواقع الحي.

٢ ـ العامل الثاني عامل ابستمولوجي [٢]: الرؤية الإسلامية إلى القضايا رؤية شمولية يتداخل فيها الجانب المعرفي مع الجوانب الأخرى الاجتماعية والسياسية والميتافيزيقية [٣].

وهذا ما يتجلّى بوضوح في كتابات الصدر حيث إنّ فلسفة التأريخ تعد في كثير من جوانب كتاباته العمود الفقري لأفكاره. فهي توجد بصورة صريحة أو ضمنية في صياغاته للفكر الاقتصادي الإسلامي وللفكر السياسي، كما توجد في كتاباته التي تبدو في الظاهر لا علاقة لها بفلسفة التأريخ كأصول

---

(١) نفس المفهوم.

(٢) الابستومولوجيا معناها الدراسة لظهور النظريات الاجتماعية. وعلى العموم فالدراسة الابستمولوجية تأتي نتيجة لدراسة تجمع بين نظرية المعرفة، تأريخ العلوم، المنهج، فلسفة العلوم وعلم اجتماع المعرفة.

(٣) لتحليل هذه الفكرة أنظر مجلة رسالة الإسلام باللغة الفرنسية مقالا لعمر أبو سلمان تحت عنوان: المعرفة والمجتمع. Le Message de l'islam نشر وزارة الثقافة والإرشاد ـ الجمهورية الإسلامية، طهران.

الفقه والعبادات [١].

استنطاق التأريخ وفلسفته:

لقد استنطق الصدر التأريخ وحلله في كل كتاباته. وقد كان هذا التحليل يسعى إلى الوصول إلى الكشف عن عوامل النهضة والانحطاط. وكان يسعى إلى الكشف عن الأرضية، التي جعلت المسلمين يشيدون حضارة رائدة.

إن هذه المقاربة للتاريخ ليست من نوع الدراسات التمجيدية، بل هي مقاربة هدفها تمييز عناصر القوة من عناصر الضعف في تاريخ الأمة. أي التمييز بين الإمامة والملك، بين الخط الرسالي والخط المنحرف.

فالصدر طرح مشكلة فلسفة التأريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أي أنه تناول المعرفة التاريخية كموضوع بالتحليل والنقد، كما تناول حركة المجتمعات البشرية عبر الزمان كتجربة، وبغية الوصول الى معنى هذه الحركة وقيمتها [٢].

لقد كان الصدر يرى بأن وضع القضايا المطروحة على العالم الإسلامي في إطار الرؤية الفلسفية للتاريخ سيحرر الفكر الإسلامي من انتظار الخلاص من لدن المستبد العادل [٣].

---

(١) للاطلاع على الجانب الفلسفي انظر: السيد محمد باقر الصدر ـ المعالم الجديدة للأصول. دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١م.

(٢) حلّل الصدر التأريخ كموضوع في كتابه التفسير الموضوعي. دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٩٨١م.

(٣) فكرة المستبد العادل تدل على خضوع الفقهاء والمفكرين المسلمين للأمر الواقع. وقد استخدم الشيخ محمد عبده هذه الفكرة التي تجمع بين المتناقضين: الاستبداد والعدل.

أو انتظار الخلاص من الفكر الغربي الجاهز. فهذا النوع من الانتظار هو النتيجة الحتمية للتفكير السطحي الناجم عن النظرة التجزيئية للقضايا، والذي لا يمكن التحرر منه إلا بالنظرة الشمولية الملازمة للرؤية الفلسفية للتاريخ.

إنّ الوعي بضرورة فلسفة التأريخ لتنظير وتجسيد مشروع حضاري سوف يصبح أطروحة مثيرة للابتكار، إذا تأسس على محاولة الاستقلال الفكري ومراجعة التصورات السائدة عن الحضارة الإسلامية. وهي مراجعة تحتاج إلى جرأة فكرية واجتهادية يحرران الفكر الإسلامي المعاصر من المواقف المريحة، التي تدعي أن كل شي جاهز من ماضينا أو من حاضر الثقافة الغربية.

فالرؤية الفلسفية للتاريخ من حيث هي رؤية نقدية مرتبطة بالمراجعات المستمرة، التي تتطلبها تطورات المجتمع من جهة، ومكتسبات العلوم الإنسانية من جهة أخرى. هذه المراجعات ضرورية لتصحيح المفاهيم وإدراك الواقع. فعقلانية المنهج وعقلانية العمل أو الممارسة عامل أساسي وضروري لتغيير الواقع المنحط وخوض الصراع الحضاري الذي يتسم به هذا العصر.

فالعقلانية التي لا تعتمد على فلسفة التأريخ هي عقلانية إما مجردة أو تجزيئية لا يمكن أن تكون أداة وسلاحاً للنهضة وللصراع الحضاري.

لا يمكن أن يحصل استيعاب للصراع الحضاري بكلّ امتداداته خارج فلسفة التأريخ. إنّ كلّ نقص في الرؤية التاريخية إلا وظهرت نتائجه كعجز حضاري يشكل عائقاً أمام تقدم الأمة الإسلامية.ذلك أنّ المجتمعات لا

تتقدم بالاستقراءات السطحية للتاريخ أو بالنظرة التمجيدية له. ففي كلتا الحالتين يغيب الموقف النقدي، ويغيب التفسير الذي بفضله يبرز التصور الشامل للتأريخ ويعرف مسار التأريخ من جميع جوانبه.

المرحلة الجديدة:

لقد دخلت الشعوب الإسلامية منذ القرن التاسع عشر مرحلة تاريخية جديدة، وقد حاولت كلّ الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي أن تحدّد هذه المرحلة الجديدة (خط السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني وخط المحدثين).

على الرغم من وجود بعض المحاولات لضبط رؤية (للجديد) ضمن صيرورة الأمة، إلا أنها كانت، وما تزال، محاولات في مراحلها الأولية والبسيطة. هذه المحاولات لم تُسْتَوْعَبْ في مستوى التحليل الفلسفي إلا نادراً. مثلا لم تُحَلَّلْ المرحلة التاريخية الجديدة على طريقة فلاسفة التأريخ في الغرب (المجتمع الصناعي والحالة الوضعية عند أوجست كونت (Auguste Conte) والمجتمع الرأسمالي ونظرية ماركس (Marx).

ففلاسفة التأريخ في الغرب كانوا يشاهدون نشوء مجتمع جديد: أوجست كونت، قد حدّد معالم لهذا المجتمع وكذلك فعل ماركس حيث إنّه ركز على العوامل الرئيسية ـ في نظره ـ لتطور المجتمع، وهكذا، ففلاسفة التأريخ في الغرب لم يتجاهلوا التغيرات التاريخية التي وقعت في ذلك العصر.

يمكن القول، في هذا السياق، بأنّ الشهيد الصدر كان واعياً بأنّ الواقع الجديد الذي تعيش فيه الأمة في العقود الأخيرة يحتم على الفكر الإسلامي المعاصر أن يعيد تحديد موقعه من الفكر المعاصر على العموم، ومن فلسفات

التأريخ على الخصوص.

فاللجوء إلى فلسفة التأريخ في صورتها الغربية (المفاهيم، الرؤى، الحقب التاريخية) مغامرة غير مأمونة، سوف تؤدي إلى إعادة إنتاج التخلف والانحطاط بشكل دائم.

ومن هنا يرى السيد الصدر أنّه لابد من ثورة على صعيد المفاهيم، لتوضيح أسباب التشويش المنهجي والمعرفي، الذي يتخبط فيه الفكر المحدث في العالم الإسلامي وكذلك بعض جوانب الفكر الإسلامي. وهذا لن يتم في نظر الصدر، دون موقف نقدي يفلسف عملية اللجوء إلى التأريخ، ويبين علاقة الأمة بالتاريخ في خصوصيتها وكونيتها.

الصياغة الفلسفية لا السرد الحكائي، إنّ الصياغة الفلسفية للتاريخ تحرّر هذا الأخير من الطريقة السردية الحكائية [1]، التي لا تنظر إلى تقدم الشعوب وانحطاطها إلا من خلال الأفراد (الملوك الأبطال ، العظماء...) فالتحليل الفلسفي للتاريخ يفتح الطريق للبحث عن العوامل والأسباب المؤثرة في سير التأريخ، وتتابع مراحله. فالفكر الإسلامي المعاصر لا يمكن أن يستمد القيم والمفاهيم من التأريخ لمعالجة الواقع المعقد إلا عن طريق الرؤية الفلسفية للتاريخ.

إنّ الطريقة السردية طريقة تجزيئية لا يمكن أن تكون معياراً لاتخاذ موقف من واقع القرن العشرين. إنّ البحث عن معنى التأريخ لتحديد موقع الأمة ضمن الصيرورة التاريخية، وموقعها بالنسبة للقيم الملازمة لهويتها، إنّ هذا

(١) لم يعتمد الصدر في دراسته للتأريخ على الطريقة السردية، بل حلل التأريخ عن طريق أدوات علم الاجتماع.

البحث لن يتحقق إلا من خلال رؤية شمولية للتاريخ، رؤية تربط الجانب الاجتماعي بالجوانب الروحية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

وهكذا لقد طرح الصدر الرؤية الإسلامية إلى التأريخ كبديل لكلّ فلسفات التأريخ الغربية. وهي رؤية حاول الصدر أن يرسم في نطاقها معالم صيرورة الأمة من عصر الرسالة إلى ظهور الإمام المهدي الموعود عليه السلام، لذلك فان فلسفة التأريخ الإسلامية في شكلها العام ليست من قبيل فلسفات التأريخ الغربية، التي تأتي بها ظروف ثم تتجاوزها ظروف أخرى.

ففلسفة التأريخ الإسلامية كما صاغها الصدر تعتمد على أسس إسلامية لا يمكن لمن كان مسلماً أن ينكرها مثل: الأمة وعلاقتها بخلود الرسالة الإسلامية، الفرق بين الرسالة والدورة الحضارية، وعد الله بنصر المؤمنين، انتصار الحق على الباطل...الخ [1].

أولاً: الرؤية الإسلامية إلى التأريخ وإشكالية مشروعيتها من الناحية الابستمولوجية.

١ ـ الأيديولوجية والعقيدة وفلسفة التأريخ:

يزعم فلاسفة التأريخ الوضعيون بأنهم يفسرون التأريخ دون الانطلاق من خلفية ميتافيزيقية صريحة أو ضمنية. في حين أنّ كلّ دراسة تاريخية تتضمن رؤية فلسفية إلى التأريخ يعبر عنها المؤرخ، أو يتركها متضمنة في تحليله. أنّ الموضوعية في فلسفة التأريخ جد نسبية. ففيلسوف التأريخ يتصور حركة

(١) وهذا يعني أنّ نظرية المعرفة لها خصوصيتها في الرؤية الإسلامية.

التأريخ وينظّرها بالنظر إلى الأهداف التي تصورها مسبقاً. فصياغة فلسفة التأريخ لا تخلو إذاً من أفكار مسبقة [١].

يمكن القول: بأن الإمام الصدر يلتقي مع فلاسفة التأريخ الغربيين في هذه النقطة: صياغة فلسفة التأريخ لا تنطلق من الفراغ بل من أفكار قبلية. لكن نقطة الاختلاف أنّ الأفكار القبلية، التي ينطلق منها فلاسفة التأريخ الغربيون مصدرها إنساني.

فماركس مثلا تصور مجتمعاً بدون طبقات ثم نظّر رؤيته الفلسفية إلى التأريخ حسب هذه الفكرة القبلية (أي قبل التجربة) ورسم معالم حركة التأريخ على شكل مراحل: من مرحلة المشاعة البدائية إلى المرحلة الأخيرة: المرحلة الشيوعية.

ونفس الأمر بالنسبة «لأجوست كونت» الذي نظر إلى حركة التأريخ من خلال فكرة مسبقة: سيادة الفكر الوضعي.

ونظّر «أ ـ كونت» حركة التأريخ انطلاقاً من هذه الفكرة القبلية. يمكن القول بأن قانون الأحوال الثلاثة الذي صاغه «أ. كونت» يفرض على التأريخ مساراً محدداً لا يخرج عنه [٢].

---

(١) يطرح ماركس نظريته على أنها عملية بينما هي ـ في كثير من جوانبها ـ تبرير لأفكار ماركس المسبقة ـ فماركس تصور مجتمعاً بدون طبقات ثم نظر إلى تأريخ البشرية وحلله انطلاقاً من هذا التصور القبلي لحركة التأريخ.

(٢) قانون الأحوال ليس قانوناً علمياً، لأن الأحوال (الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية والحالة الوضعية) متداخلة توجد في عصر واحد وتوجد أحياناً لدى شخص واحد مثلا باستو Pasteur كان مسيحياً يتبنى أفكاراً لاهوتية وميتافيزيقية وهو عالم في نفس الوقت وتجدر الإشارة إلى أنّ أجوست كونت قد رجع إلى الدين (دين من صنع البشر أي من صنعه هو) في آخر حياته لما توفيت خطيبته، وهذا دليل على التناقض بين الإنسان ككائن نسبي يعتبر أحكامه أحكاماً مطلقة.

أما بالنسبة للإمام الصدر فمنطلقاته، في تنظيره لفلسفة التأريخ، هي منطلقات تمّ استخراجها من القرآن الكريم في صورة مبادئ عامة تشكل مفاهيم استكشافية تجعل فيلسوف التأريخ لا ينطلق من الفراغ. ولكن إضافة إلى هذه المبادئ العامة هناك معالم يقدمها القرآن الكريم ترشد عملية التنظير في مجال فلسفة التأريخ مثلا: وعد الله بنصر المستضعفين في صراعهم ضد المستكبرين، انتصار الحق على الباطل.

وقد ساعدت هذه المبادئ والمعالم القبلية المفكرين المسلمين وخاصة الشهيد الصدر على توقع سقوط النظامين الاشتراكي والرأسمالي وسيادة النموذج الحضاري الإسلامي.

ففلسفة التأريخ يطرحها الصدر تعتمد إذاً على جانب قبلي [١].

فالسيد الصدر لا يبحث في التأريخ ومراحله واتجاهه ومعناه، ثم يصل بعد ذلك إلى النظرية العامة حول التأريخ. مسار الإمام الصدر في البحث ليس مساراً امبريقياً (تجريبياً) [٢].

فالنظرية لا تأتي بعد البحث، ولكنها لا توجد قبله كذلك. فمقاربة الصدر لحركة التأريخ ولحركة الأمة عبر التأريخ تنطلق من اطر مفاهيمية

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ هناك فرقاً كبيراً بين موقف الصدر وموقف الفكر الغربي في هذا المجال، فالمواقف القبلية في نظرية المعرفة التي تعتمد عليها فلسفة التأريخ في الغرب هي مواقف ذاتية، ولذلك تشكل عائقاً ابستمولوجياً أمام البحث العلمي، في حين أنّ الأمر ليس كذلك في الرؤية الإسلامية إلى المعرفة حيث إنّ المواقف القبلية هنا ليست أفكاراً مسبقة نابعة من ذاتية الباحث بل هي أدوات استكشافية مصدرها الإسلام، فهي تساعد الباحث على الوصول إلى الهدف، وترسم له الإطار العام لبحثه أو معالم مسار هذا البحث من الأدوات الاستكشافية مثلا: انتصار الحق على الباطل، التكامل والتوازن في علاقة الفرد بالمجتمع... الخ، فبالأدوات الاستكشافية تعمم الفكر الإسلامي من الوقوع في بعض الأخطاء خاصة الأخطاء المناقضة لهوية هذا الفكر ولمصدره الإلهي.

(٢) ومن هنا لا يمكن حجز الأساس المعرفي للرؤية الإسلامية إلى التأريخ داخل مذهب من مذاهب المعرفة في الفكر الغربي، وذلك لما يتميز به هذا الأساس من الشمول.

وقيمية ومن الواقع في نفس الوقت. فهو مثلا يحلل حركة الأمة في التأريخ كما وقعت بالفعل، ولكنه لا ينهي بحثه عند هذه النقطة بل يتجاوزها بالرجوع إلى مفهوم قرآني: الأمة الشاهدة. فيربط الواقع بالمثال وينظّر حركة الأمة المستقبلية في هذا الأفق. إضافة إلى ما سبق فإنّ الصدر لا ينطلق بحثه من الفراغ، بل يستمد أفكاره كلّها من الواقع ومن التأريخ بشكل عام ومن تاريخ الأمة خاصة. هذا الإطار الفكري العام هو عبارة عن قيم ومفاهيم استخرجها الصدر إما بصورة مباشرة من القرآن الكريم، أو بصورة غير مباشرة من الأحكام الشرعية [١]، وعلى العموم هذه القيم والمفاهيم هي عبارة عن أدوات استكشافية، وليست نظرية كما أنّ الصدر لم يحدّد رؤيته الفلسفية إلى التأريخ عن طريق التفسير التجزيئي بل عن طريق التفسير الموضوعي أي عن طريق قراءة حركية للقرآن الكريم [٢].

جاهزة في مجال فلسفة التأريخ كما أشرنا فيما سبق.

ولكن الرؤية الإسلامية إلى التأريخ لا يمكن ان تنظّر إلا عن طريق هذا الإطار القيمي والمفاهيمي العام ذي المصدر القرآني، وإلا أصبحت هذه الرؤية إلى التأريخ غير إسلامية كما هو الأمر بالنسبة للرؤية التاريخية لدى المحدثين في العالم الإسلامي، الذين حجزوا أفكارهم داخل الفلسفة الغربية جملةً وتفصيلا، وفرضوا رؤى هذه الفلسفة على تاريخ الأمة الإسلامية. فهم مثلا يقسمون تاريخ الأمة على غرار تاريخ الغرب إلى عصر وسطي يصفونه

---

(١) إن الصدر لم يكتشف المذهب الاقتصادي والإجتماعي والسياسي من الأحكام الشرعية مباشرة، بل اكتشف المذهب باللجوء إلى « ما وراء الأحكام » أنظر اقتصادنا «عملية اكتشاف المذهب» ص ٣٤٩ إلى ص ٣٩٠.

(٢) أُنظر: التفسير الموضوعي.

بالعصر ألظلامي والى عصر الأنوار...الخ، كما ينظرون إلى حركة تاريخ الشعوب الإسلامية انطلاقاً من صراع الطبقات وتطور وسائل الإنتاج، وما ينتج عنه من تطورات اجتماعية وسياسية وثقافية في نظرهم.

وقد وصل المحدثون إلى تقسيم تاريخ الأمة، انطلاقاً من هذه الرؤية، إلى مراحل كمرحلة العبودية والإقطاعية، وتوقعوا ظهور المرحلة الرأسمالية في العالم الإسلامي ثم مرحلة الاشتراكية، وأخيراً المرحلة الشيوعية كمنتهى لحركة الأمة عبر التأريخ.

يمكن القول، في هذا السياق، بان ربط التأريخ بالتعالي [١] ليس مسألة عقائدية فحسب، بل هو كذلك مسألة معرفية. إنّ الفكر المحدث في العالم الإسلامي يربط هو الآخر التأريخ بالتعالي، لكنه تعالي مزيف. نقصد بالتعالي هنا، وبالنسبة للاتجاه المحدث، الأفكار المسبقة التي يدرس هذا الاتجاه حركة الأمة انطلاقاً منها. هذا النوع من التعالي هو تعالي من صنع البشر أي ايديوليوجياً يعرف المفكر عن طريقها وبصورة مسبقة حركة التأريخ ماضياً و مستقبلاً.

فهنا تطرح مشكلة على الصعيد الابستمولوجي على اعتبار أنّ الفكر المحدث في العالم الإسلامي جعل تاريخ الأمة كموضوع في خدمة المنهج المعد سلفاً. في حين أنّ العكس هو الصحيح على الصعيد العلمي: فالمنهج

---

(١) التعالي (Transcendance): هذا المفهوم يختلف عن المحايثة (Immanence) (والله محايث للعالم أي مستغرق فيه) فالتعالي معناه أن الله متعالي على الكون، فهو الخالق والكون مخلوق. التعالي مرادف للغيب. أما في المجال الإنساني فالتعالي معناه أنّ الإنسان ليس سجيناً للحظة الراهنة بل يتعالى عليها ليتصور الأهداف في المستقبل. فلا يمكن إذن قيام معرفة ـ ولو بسيطة وعامية ـ بدون تعالي، وهذا ما جعل ماركس يرى أنّ الفرق بين النحلة التي تصنع خلايا دقيقة وعجيبة والمهندس، هو أنّ هذا الأخير يبني البيت في فكره (أي يتصوره) قبل أن يبنيه في الواقع.

هو الذي يخضع للموضوع ويتغير تبعاً لتغير المواضيع.

إنّ الايدولوجيا من صنع الإنسان: وهي غالباً ما تقوم كعائق أمام البحث العلمي في مجال العلوم لكن هذا التعالي بالمفهوم الماركسي هو تعالي محدود ولا يتماشى مع النظرة المادية إلى الكون، فالتعالي يقتضي حتماً وجود لله. إنّ الطرح الغربي للتعالي والمحايثة فيما يخصّ العلاقة بين الله والتأريخ هو طرح سطحي، لأنه يضع هذين المفهومين في إشكالية ضيقة: تعالي الله يعني انفصاله عن التأريخ، ومحايثته تعني ذوبانه في التأريخ على الطريقة الهيجلية.

وليس الأمر كذلك في الرؤية الإسلامية حيث إنّ علاقة الله بالتاريخ وبالكون على العموم، هي للكلمة وليست تعالياً بالمعنى الغربي كذلك، فالعلاقة تعبر عن لطف إله ورحمته.

الإنسانية، لأنها تقدم أفكاراً مسبقة تؤثر في مسار البحث وفي ذاتية الباحث. أما العقيدة (الإسلامية) فهي ليست إيديولوجياً في مصدرها (لأنّ مصدرها الهي). لكن الجانب الإيديولوجي حاضر في العقيدة لما تغيب التقوى لدى الإنسان في فهمه للعقيدة فينظر الإنسان الى العقيدة، ذات المصدر الالهي، من خلال ذاتيته وأهوائه وخارج إطار الاجتهاد الذي يسمح، نسبياً، بتدخل الذاتية كمعطى من معطيات الذات الانسانية لا كأفكار مسبقة [1].

إنّ المواقف الايديولوجية تتجلّى بصورة واضحة لدى المحدثين عندما يحاولون التوفيق بين الاسلام والاشتراكية، أو بين الاسلام والرأسمالية انطلاقاً

---

(١) التقوى في هذا السياق عبادة (قيمة تعبدية) ومفهوم ابستمولوجي، لأنّ التقوى تدفع بالباحث لذلك لما يصبح الفقيه مثلا غير تقي يتحول إلى فقيه للسلطان (فقهاء السلطة) وهكذا فالتقوى أعلى درجة من الموضوعية نظراً لمصدرها الديني.

من الفكر الغربي ومتطلباته. فتنتهي مواقفهم الى مواقف تلفيقية لا أساس لها لا من حيث ارتباطها بالإسلام، ولا من حيث ارتباطها بالواقع (واقع الشعوب الإسلامية). وهكذا تشكل الايديولوجيا عائقاً ابستمولوجياً أمام المعرفة التأريخية. فالشرط الأساسي للمعرفة التأريخية هو إذاً إحداث قطعية ابستمولوجية مع الايديولوجيا. وعلى العكس من هذا بالنسبة للعلاقة بين الدين الاسلامي والمعرفة التأريخية. فإنّ الالتحام بالعقيدة هو من الشروط الأساسية للوصول الى المعرفة التأريخية.

٢ ـ التعالي وأبعاده المعرفية:

لا يمكن صياغة رؤية عقلانية الى التأريخ إلا باتخاذ موقع من التأريخ والنظر اليه ككل. هذه النظرة الى التأريخ من أعلى هي التي تمكّن فيلسوف التأريخ من النظر الى الحوادث في ترابطها، وتمكنه من إسقاط العلاقات السببية بين الحوادث في المستقبل. ثم يستمر فيلسوف التأريخ في هذه العملية فيتجاوز حدود توقع المستقبل وينتهي الى طرح مشكلة غاية التأريخ أو «نهاية التأريخ».

إنّ هذه الطريقة لصياغة فلسفة التأريخ وفي طرح مشكلة نهاية التأريخ وغايته تعتمد على تعالي وهمي ومزيف ما دامت عملية التنظير تتمّ من منظور وضعي وفي التاريخانية [1].

(١) التاريخانية أو النزعة التأريخية (Historicisme) أي التأريخ كمبدإ وحيد للتفسير، تفسير كل الظواهر المرتبطة بالانسان (حي الديانات) عن طريق شروطها التأريخية، فالتاريخ يكفي نفسه بنفسه، ولا علاقة له بأي مبدإ آخر للتفسير، لأن التاريخانية تنفي كل المبادئ الاخرى كالغيب والوحي والرسالات... الخ مثلا فلسفة التأريخ عند هيجل والمادية التأريخية والمادية الجدلية عند ماركس.

فالتاريخانية ليست مجرّد منهج بل هي مذهب يرى بأنّ كلّ حقيقة مهما كانت النتيجة للشروط التأريخية.

وتجدر الاشارة إلى أنّ التاريخانية شيء والاعتماد على التأريخ في تفسير بعض الظواهر الاقتصادية والسياسية شيء آخر. فإذا كانت التاريخانية تنفي كلّ مبدإ للتفسير خارج التأريخ فإنّ الدراسة التأريخية (التأريخية أي الاعتماد على التأريخ) لا تنفي هذا المبدأ.

وفي كلتا الحالتين فإنّ الفكر فالصدر مثلاً اعتمد على التأريخية في كلّ كتاباته حتى في أصول الفقه وكتاباته حول النبوة والامامة وهكذا فالتاريخية دراسة علمية فهي لا تنفي الغيب التأريخية كالنزعة الاجتماعية (الاجتماعوية) (Sociolgime) أي تفسير كلّ الظواهر والحقائق بالاعتماد على التفاعلات الاجتماعية أي الشروط الاجتماعية. فالنزعة الاجتماعية تنفي الغيب وترى بأنّ علم الاجتماع يكفي نفسه بنفسه.

أما الدراسة الاجتماعية فهي شيء آخر. فالدراسة الاجتماعية أو السيوسيولوجية: أي الاعتماد على علم (الاجتماع) ليست مذهباً كالنزعة الاجتماعية بل هي منهج. وقد اعتمد الصدر في كل كتاباته على الدراسة الاجتماعية ورفض من الأساس كلا من التاريخانية والنزعة الاجتماعية، فهو يرى أنّ هذين المذهبين يقضيان على نفسهما بنفسهما.

المنظّر لا يملك مقومات التعالي على الحاضر، ليسمح لنفسه بالنظر الى التأريخ نظرة كلية تمكّنه من تنظيره وتصور غايته.

هذا العائق الذي يقف امام الفكر في مجال التنظير يعبر عن أزمة قاتلة

للعقل تختلف عن أزمة العقل المنتجة للمعرفة.

استحالة التعالي بدون «الله»:

الأزمة المنتجة للمعرفة (أو الأزمة الايجابية) هي التي تأتي نتيجة لمواقف نقدية تجاه فكرة معينة أو نظرية معينة، فتنسف ما كان ينظر اليه على أنه من البديهيات، فتصبح النظرية غير صالحة لتفسير المشاكل المطروحة (سواء في مجال المادة أو في مجال العلوم الانسانية). فالأزمة هنا تطرح سؤالا، وهو سؤال ملزم لكلّ معرفة جديدة. «إن كلّ معرفة علمية هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن هناك سؤال فلا وجود لمعرفة علمية» كما يقول غاستون باشلار (Bachelar Gaston). أما الأزمة بمعناها السلبي فهي أزمة الاصطدام بعائق العجز الناتج من التناقض: إذ كيف يتصور الفيلسوف التأريخ من أعلى (أي فوق التأريخ) ويتوقع حركته في المستقبل ويرسم معالم هذه الحركة أو مراحلها اذا كان يتجاهل، أو لا يعترف بقدرة العقل على التعالي؟ وحتى لو قال الفيلسوف بالتعالي، فإنّه لا يكون تعالياً صحيحاً إلا إذا تمّ من موقع الإيمان بوجود الله، لأنّ التعالي الذي تطرحه كثير من الاتجاهات في الفكر الغربي هو تعالي من صنع الإنسان، هو تعالي مزيف مثله مثل الذي يريد أن يقفز فوق ظله ويسبقه.

وهكذا فإن الإشكال المطروح هو كالتالي: ما هي المقومات المعرفية، التي تسمح للفكر بتأمل التأريخ من أعلى أي من خارج التأريخ حيث يتمكن الفكر من التحليق فوق حركة التأريخ فيكتشف مصدرها ومعناها ونهايتها؟ لذلك يمكن القول: بأن الفكر غير المرتبط بالتعالي هو فكر مستغرق في الزمان (في الزمان الحاضر) فالفكر هنا لا يتجاوز حدود الحادثة التأريخية،

وزمانيته تشكل محدوديته. لا يستطيع هذا الفكر إذاً أن يعي نفسه خارج التأريخ.

التعالي غير الانفصال:

لكنّ القول بعلاقة الفكر بالتعالي في مجال تنظير فلسفة التأريخ لا يعني أنّ الفكر يتعالى على التأريخ بالمعنى الكلي لهذه الكلمة. أي أنّ التأريخ لا يؤثر في الفكر. فالفكر يحدد بتعاليه وبتاريخيته في نفس الوقت، فتعاليه لا ينفي تاريخيته، وتأريخيته لا تنفي تعاليه.

إنّ فلسفة التأريخ من حيث هي نظرة شمولية الى التأريخ في حاضره وماضيه ومستقبله تحتاج الى التعالي، الى مصدر متعالي يمكّن الإنسان من إعطاء معنى للتأريخ والنظر اليه نظرة كلية نسبياً. والنظرة العلمية الى التأريخ لا تتناقض مع التعالي إذا فهم (التعالي) خارج النزعة الغيبية أي بمفهومه المبتذل.

وفي هذا السياق، فإن فلسفة التأريخ كما يطرحها الشهيد الصدر تختلف عن فلسفة التأريخ التي بدأت في الظهور بالغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والتي تشكلت ضد اللاهوت. ففلسفة التأريخ في الفكر الغربي تنفي نفياً قبلياً كل علاقة مع الدين.

إنّ تحليل الصدر للتاريخ تمّ من موقع فلسفي وصل الى مستوى المذهب في ميدان المعرفة التأريخية. فالصدر قد حلل مشكلة السببية ومشكلة القانون ومشكلة معنى التأريخ ومشكلة التقدم. وكل هذه المفاهيم قد تمّ تحليلها في اطار نسقي يعبر عن مذهب الشهيد الصدر في ميدان فلسفة التأريخ. وهذا

الميدان يتميز عن المذاهب الغربية بجانب جوهري: إنّ المذهب الفلسفي في التأريخ لدى الصدر ليس مجرّد انعكاس للظروف الاجتماعية والتأريخية فقط. فمرجعية الصدر (القرآن كريم) تجعل أفكاره تتمتع بالتعالي أو على الأقل بروح المبادرة تجاه مؤثرات المرحلة التأريخية التي عاش فيها. أي المرحلة المعاصرة.

ثنائية الفكر الغربي:

على الرغم من أنّ بعض اتجاهات فلسفة التأريخ في الغرب تربط نظرتها بالتعالي، على الرغم من ذلك، فإنّ الثنائية هي الطابع العام الذي تتصف به كلّ مدارس الفكر الغربي. إنّ رجوع الفكر الغربي الى الروحانية في هذه العشريات أمر مشكوك فيه، لأنّ الروحانية التي ترتبط بها بعض مدارس فلسفة التأريخ، رؤيتها هي روحانية صورية ومن صنع الإنسان [1].

أما الروحانية التي يشكل الصدر رؤيته الى التأريخ على أرضيتها فهي روحانية مصدرها الوحي (القرآن كريم)، ولذلك فهي روحانية حقيقية وتعاليها على مؤثرات العوامل التأريخية هو تعالي حقيقي.

مصدر التعالي وأثره التحرري:

إنّ التعالي بمنظوره الاسلامي يستمد معناه من التوحيد الذي سيظل مبدأً ثابتاً، لأنه أصل الوجود كلّه، وأصل كلّ نظرة مستقبلية تسعى الى تحرير

---

(١) يجب التحفظ عند استخدام مفهوم الروحانية. هذا المفهوم ليس مفهوماً سائباً في الرؤية الاسلامية، لأنّ الروحانية هنا مصدرها الوحي وهي مرتبطة بالله تعالى. في حين أنّ الروحانية في الغرب قد تعني مجرّد حالة عاطفية كتلك التي يشعر بها الفرد أثناء المتعة الغنية. الروحانية في الرؤية الاسلامية ليست مريحة بقدر ما هي معبئة وجهادية.

الانسان من الآلهة الكاذبة [١]، خاصة ألوهية المفاهيم كالعقل في التأريخ عند هيجل أو المجتمع الشيوعي عند ماركس أو نهاية التأريخ عند فرانسيس فوكوياما (Fukuyama Francis).

إنّ مبدأ العلاقة بين التعالي والتأريخ، في نظر الصدر، ليس مجرد مبدإ منهجي ومعرفي بل هو كذلك مبدأ تحرري. فعلاقة التعالي بالتاريخ تنتج عنها عملية تسريعية (لحركة التأريخ) تفجر الطاقات الكامنة في إنسان العالم الإسلامي وتعيد الفعالية للأمة الإسلامية لاستعادة مكانتها في العالم وفي التأريخ. إنّ قطع التأريخ عن التعالي يؤدي، في نظر الصدر، الى واقعية تبريرية (الخضوع لثقل الواقع الفاسد) عكس الواقعية الجهادية، التي هي واقعية تحويل وتجاوز عوائق الأمر الواقع.

سنن الله:

وهكذا يمكن القول: بأن علاقة التأريخ بالتعالي لا تشكل عائقاً ابستمولوجياً أمام التنظير الفلسفي للتاريخ. فالتعالي والقدر والإمداد الغيبي سنة من سنن الله. هذه المفاهيم القرآنية لا تتناقض مع العلاقة السببية التي تخضع لها الحوادث التأريخية. إنّ خضوع التأريخ لسنن الله يعني ربط عالم الشهادة بعالم الغيب، من جهة. وربط الحوادث التأريخية بعضها ببعض، من جهة أُخرى [٢].

---

(١) الآلهة الكاذبة هي المثل العليا المزيفة سواء كانت أصناماً أو مفاهيم ونماذج ونظريات حول التأريخ ومصير البشرية ـ أُنظر التفسير الموضوعي ص ١٥٨ ـ ١٦٠.
(٢) التفسير الموضوعي (السنن التاريخية) ص ٣٩ وما بعدها.

من هذا المنطلق ينفي الصدر لاهوتية الفكر الاسلامي (اللاهوتية على غرار الفكر المسيحي في العصور الوسطى).

فالسيد الصدر يتبنى المنهج العلمي ويرى بأنّ هناك سنناً تسود الطبيعة والمجتمع والتأريخ. وهذه السنن تجسد ارادة الله. ومن هنا فالسيد الصدر يتجاوز العائق الابستمولوجي الذي يفصل بين التفكير اللاهوتي والتفكير العلمي. وقد تمّ هذا التجاوز بفضل مفهوم قرآني «سنن الله».

إنّ تجاوز هذا العائق يفتح الباب واسعاً للفكر الإسلامي، لتنظير رؤية فلسفية الى التأريخ في أُفق علاقة التأريخ بالتعالي: التدخل الإلهي في حركة التأريخ يتمّ عن طريق سنن الله في الكون. ويتمّ هذا التدخل كإمداد غيبي لما تتوفر الشروط الموضوعية للتغيير (النبوّة والإمامة) [١].

دور الإنسان:

فالإنسان عامل أساسي في التغيير، لأنه مسؤول عن توفير شروط التغيير، ومعنى هذا أنّ السببية وموضوعية الحوادث التأريخية لا تحدث قطيعةً مع الجانب الغيبي على غرار الفكر اللاهوتي المسيحي في العصور الوسطى [٢].

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي ـ نشر أهل البيت، باريس ١٩٨٣م (البحث وجيز ومن الضروري الاطلاع عليه كله) وأنظر كذلك إلى: المرسل، الرسول، الرسالة. (حيث يحلل الصدر النبوة ويبين ارتباطها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية. باستثناء مصدر النبوة فإنه إلهي فالصدر يدرس النبوة والإمامة من موقع الدراسة السوسيولوجي والتاريخية لا من موقع النزعة الاجتماعية والتاريخية، أهل البيت، باريس ١٩٨٣م، ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) ميز الصدر ربط الحوادث التاريخية بالغيب من المنظور الشرعي والعلمي وربط الحوادث التاريخية بالغيب من منظور الغيبة بمعناها المبتذل (أي التفكير اللاهوتي كما ظهر في القرون الوسطى في الغرب) أنظر: التفسير الموضوعي ص ٧٨ ـ ٧٩. وأنظر كذلك: د. علي (مقال): مصادر اتهام المؤمنين بالغيبة المبتذلة والرد عليها) مجلة الوحدة الإسلامية ٢ آذار ١٩٩٠م عدد ١٦٩، تصدر عن المكتب الأعلى لتجمع العلماء المسلمين، بيروت ص ٥٩ وما بعد. وأنظر كذلك: السيد محمد حسين فضل الله: مع الحكمة في خط الإسلام. مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ ١٩٨٥م، ص ٩ ـ ١٠.

وتنتج عن هذه النظرة أنّ الإنسان يتحكم في مصيره، وأنّه لا يخضع خضوعاً كلياً للحتمية الاجتماعية والتاريخية. فالإنسان يربط الحتمية بالأهداف التي يرسمها وبالقيم الأخلاقية والدينية.

هذا الموقف يختلف عن الفلسفة الوضعية، التي تمّت صياغة فلسفة التأريخ في إطارها. حيث إنّ الفلسفة الوضعية ليست لها ركائز فكرية تسمح لها بالقول: بأنّ الإنسان لا يخضع لحتمية مطلقة، لأن هذه الفلسفة لا تعترف بالتعالي، بل ترى أنّ كلّ معرفة مرتبطة بالتعالي هي معرفة غير علمية قد تجاوزتها حركة التأريخ.

إنّ نفي التعالي في المجال المعرفي وفي المجال العملي يؤدي إلى حتمية مطلقة وقاهرة للإنسان. وعلى عكس الفكر الوضعي فإنّ فلسفة التأريخ من المنظور الإسلامي تفتح أمام الإنسان آفاقاً لا حدود لها لتغيير أوضاعه.

إنّ منطق فصل التأريخ عن التعالي يكشف عن زيف الأرضية المعرفية، التي ينطلق منها الفكر الوضعي.

إنّ إلغاء إرادة الله من التأريخ يؤدي إلى تناقض، حيث يصبح التأريخ هو الذي يتمتع بصفة مباشرة أو غير مباشرة بصفات الإلوهية. ومعنى هذا أنّ فصل التأريخ عن التعالي له نتائج سلبية على الصعيد المعرفي(تحويل النسبي إلى مطلق) وعلى الصعيد الاجتماعي (تأليه البشر للبشر) [1].

(١) أُنظر: التفسير الموضوعي ـ ص ١٤٦ ـ ١٥٥.

الفلسفة الوضعية جزء من التأريخ لا فوقه:

إنّ النظرة إلى حركة التأريخ من الزاوية الوضعية أمر مشكوك فيه من الناحية المنهجية إذاً فموقف فيلسوف التأريخ في المجال المعرفي ليس موقفاً متعالياً على حركة التأريخ، بل موقفه تاريخي ومستغرق في التأريخ. ومعنى هذا أنّ فلسفة التأريخ هنا هي مجرد ظاهرة تاريخية [1].

إنّ النسق العقلي أي المعرفة التاريخية كنسق فكري، لكي يتمتع بالمشروعية في الميدان العلمي يجب أنّ يكون متعالياً على التأريخ أي غير مستغرق في التأريخ إلى درجة أن يصبح مجرّد ردّ فعل على ظروف المرحلة التاريخية، التي يعيش فيها فيلسوف التأريخ. وهذا التعالي مستحيل إذا تمّ الاعتماد على النظرية الوضعية وحدها.

سلبية الإنسان في التفسير الوضعي:

إنّ التفسير الوضعي للتأريخ يتضمن اللجوء الكلّي إلى الضرورة والى القوانين والى التطور الخطي والحلزوني لحركة التأريخ. هذه المفاهيم السابقة تصبح وحدها مبادئ وأدوات لتفسير التأريخ، فتحول هذا الأخير إلى منطق خارج الزمان ويصبح التأريخ ـ نتيجة لذلك ـ خاضعاً إلى حتمية مطلقة وقاهرة تنتهي إلى اعتبار الإنسان مجرد عنصر ثانوي من عناصر التأريخ، واعتبار المجتمعات البشرية مواضيع للدراسة كسائر المواضيع والأشياء الأخرى، التي تدرسها العلوم الطبيعة. فليس الإنسان إذاً هو الذي يعيش

---

(١) فلسفة التأريخ المنفصلة عن الغيب (أو التعالي) هي مجرد ظاهرة تاريخية أنتجتها شروط اجتماعية وتاريخية مرحلية. في حين أن مذاهب فلسفة التأريخ تطرح نفسها كحقيقة نهائية اقتصادنا: ٧٣ ـ ١٢١

التأريخ، بل التأريخ هو الذي يشمل الإنسان في كلّ جوانبه إلى درجة أنّ الزمان هو الذي يعيش الإنسان.

واتجابيته في التفسير الإسلامي:

هذا الموقف مع التفسير الذي قدمه الإمام الصدر للآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [١][٢].

حيث إنّ هذه الآية تتضمن التأريخ والزمان كما يعيشها الإنسان. فتحديد الصدر لحركة التأريخ يختلف اختلافاً جذرياً عن التحديد الوضعي. فالصدر يحدّد التأريخ كدراسة لنشاط الإنسان عبر الزمان، كنشاط يجسد خلافة الإنسان لله في الأرض أي: تأثير الإنسان في الطبيعة وفي المجتمع. هذا التحديد يجعل الإنسان هو الفاعل الأساسي في التأريخ لا الوقائع التاريخية، لأن هذه الأخيرة لا تستمد معناها إلا من الإنسان.

إنّ الصدر لا ينفي، بموقفه هذا، قوانين التأريخ، بل هو يؤكد على عقلانية التأريخ. وهي عقلانية تستمد مصدرها من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والروحية المؤثرة في سير الحوادث وترابط بعضها ببعض. غير أنّ هذه العوامل ليست من قبيل الحتمية المطلقة، لأنّ الإنسان يؤثر فيها ويؤثر في قوانين التأريخ، وهو لا يخضع لقوانين التأريخ خضوعاً سلبياً، لأنّه يتجاوز ـ عن طريق وعيه ـ العوامل المؤثرة في التأريخ. وبدون هذا التجاوز لا يمكن أن يكون هناك تاريخ.

---

(١) الرعد: ١١.

(٢) استخرج الصدر من هذه الآية منهجاً ونظرية للمعرفة تختلف عن نظرية المعرفة في الفكر الغربي ـ التفسير الموضوعي، ص ٦٥ ـ ٦٦ وص ١٠٥.

فالإنسان هو الذي يصنع التأريخ (من التأريخ) في نظر الصدر، وليس التأريخ هو الذي يصنع الإنسان كما ترى المدرسة الوضعية.

مع العلم بأنّ هذا لا يعني بأن السيد الصدر يحلّل حركة التأريخ من موقع مجرّد ومثالي. فإذا كان التأريخ لا يصنع الإنسان، فإنّ الإنسان لا يتطور ولا يجسد خلافته لله، وإنّ الأمة لا تحقّق خلافتها وشهادتها إلا في التأريخ وبفضل التأريخ.

عقلانية التأريخ:

إنّ عقلانية التأريخ فكرة واضحة في رؤية الصدر. فالمجتمعات الإنسانية ليست مستقلة أو منفصلة عن التأريخ. إنّها تعيش في الطبيعة وفي المجتمع وترتبط بشروط مادية ومعنوية. وهذا الارتباط يشكل عقلانية التأريخ. غير أنّ هذه العوامل ليست تأثيراتها مطلقة كما يرى أصحاب النظرة التاريخية. بل هي شروط لحركة التأريخ. إنّها شروط ضرورية ولكنها غير كافية.

سنن التأريخ:

إنّ القول بوجود قوانين يسير بمقتضاها التأريخ لا يتناقض، في نظر الصدر، مع حرية الإنسان ومسؤوليته. إذ لا يمكن للإنسان أنّ يساهم في حركة التأريخ ما لم يخضع التأريخ إلى نظام أو سنن. فالحرية لا تعني الفوضى والعبث. وتدخل الإنسان في حركة التأريخ هو سنة من السنن الإلهية في الكون.

لقد تناول الصدر مشكلة التأريخ وخضوعه إلى قوانين، وذلك من خلال

تحليله لمفهوم السنة (سنة الله في الكون). إنّ السيد لم يتناول هذا المفهوم بصورة عابرة بل تناوله بعمق، وانتقد، نتيجة لذلك، التفكير اللاهوتي، وحاول أن يبين أنّ الرؤية الإسلامية إلى التأريخ هي رؤية علمية وليست لاهوتية، وأنّ ربط التأريخ بالغيب هو تفسير علمي وليس تفسيراً لاهوتياً شريطة أنّ لا يكون هذا الربط مباشراً [١] يرى الصدر أنّ هناك انتظاماً سننياً للوجود بجانبيه الكوني والإنساني. وهذا ما يعبر عنه بالخلق التكويني والخلق التشريعي. هناك توافق وانسجام وتلازم بين الخلقين. فالله تعالى الذي خلق الكون هو الذي شرع للإنسانية.

لقد رسم الصدر الإطار العام للرؤية الفلسفية الإسلامية إلى التأريخ من هذا المبدأ: إنّ الرؤية التاريخية لا يمكن ان تتشكل كلية داخل التأريخ، لأنها سوف تبقى مجرّد ظاهرة تاريخية هي الأخرى. لكن ربط الرؤية التاريخية بمصدر خارج عن التأريخ (التأريخ والتعالي) لا يعني نفي العقلانية والسببية في سير الأحداث ونفي قوانين التأريخ. فربط التأريخ بالتعالي ـ كما أشرنا فيما سبق ـ يدعم عقلانية سير الحوادث.

فالسنن التاريخية هي من هذا المنظور، جانب من جوانب علاقة التأريخ بالتعالي. ومعنى هذا أنّ حركة الأمة، وهي حركة تتم في إطار الخلافة والتسخير، لا يمكن أن تتحقق إلا بمعرفة السنن المحركة للتاريخ. فالنظرة إلى التأريخ التي لا تعتمد على ربط الحوادث ربطاً سببياً أي سننياً »، هي نظرة لا تاريخية وغير علمية. لذلك يرى الصدر أنّ ربط التأريخ بالغيب

---

(١) هناك اختلاف جذري بين الغيب والغيبية بمعناها المبتذل، وهي غيبية تؤدي إلى التفكير اللاهوتي كما رأينا فيما سبق.

لا ينفي تدخل العقل في تفسير الظواهر التاريخية، بل على العكس يدعمه ويدفعه إلى البحث عن الحقيقة.

لم يحجز الصدر تحليله للتاريخ في الإطار الضيق للحوادث أو للأفراد «أبطال» التأريخ، بل تجاوز التأريخ السردي ووصل إلى التأريخ المعتمد على أدوات علم الاجتماع [١].

أي البحث عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية التي تؤثر في حركة التأريخ. فالصدر لم ينظر إلى الإنسان كحالة ثابتة.

فالفطرة أو الطبيعة البشرية لا تعيش خارج التأريخ بل في التأريخ. فالفطرة في صيرورة مستمرة. ففلسفة التأريخ عند السيد الصدر عبارة عن الفطرة في حركتها نحو تحقيق الخلافة.

نقد فلسفة التأريخ الغربية:

لقد كان الصدر واعياً بعمق بأنّ الرؤية الإسلامية إلى التأريخ وما تتضمنه من مشروع حضاري بديل لا يمكن أن تتمّ صياغتها إلا عن طريق نقد فلسفات التأريخ الغربية. وقد تمّ هذا النقد بالفعل، وهو نقد له نوعيته، لأنه تمّ خارج النموذج المعرفي الغربي، وبصورة متحررة من ثقل الواقع الذي تعيشه الأمة (واقع التبعية والتخلف وسيادة العقلانية الغربية).

---

(١) التأريخ السوسيولوجي أي التأريخ الذي يعتمد على علم الاجتماع (أدوات علم الاجتماع) في تحليل وتفسير الحوادث التاريخية. وهو عكس التأريخ السردي الذي لا يفسر الحوادث بل يعتمد على مجرد الحكاية والسرد.

فالفكر الغربي، في نظر الصدر، له هوية واحدة وأساس واحد وكذلك (المحدثون) في العالم الإسلامي. إنّه فكر منقطع عن الله. لقد تجلت هذه الظاهرة بصورة واضحة منذ الثمانينيات (أي بعد استشهاد الصدر). فعلى الرغم من تعدد المدارس والاتجاهات في الفكر الغربي والفكر المحدث والمتغرب في العالم الإسلامي، لم يعد هناك أي تمايز بين الاتجاهات والمذاهب أمام صعود الحركة الإسلامية.

الحرية:

إنّ الفكر الغربي لا يعترف بحقّ الاختلاف ولا يعترف، بالتالي، بحقّ ممارسة الحرية النابعة من ثقافة الشعوب الإسلامية ودينها. إنّ هذه الخلفية التي ينطلق منها الفكر الغربي هي التي تشكل غشاوة أو عائقاً ابستومولوجيا يقف بين هذا الفكر وبين الحقيقة التاريخية.

ويتجلّى، في هذا السياق، أنّ البديل الإسلامي الذي يطرحه الصدر في المجالات الاجتماعية والسياسية وفي الرؤية الإسلامية إلى التأريخ هو الشرط الأساسي والضروري لتحقيق الحرية، لأنّه بديل يفجر طاقات إنسان العالم الإسلامي ويعبؤها لتحقيق المشروع الحضاري.

موقف علمي:

على الصعيد الابستمولوجي الرؤية الفلسفية إلى التأريخ عند الصدر أقرب إلى الموقف العلمي من الرؤية الغربية. نلاحظ لدى الصدر انفتاحاً على الثقافات والابتعاد عن ردود الفعل الانفعالية وعن الرفض المطلق واللامشروط للفكر الغربي. فالصدر يتعامل مع الفكر الغربي من خلال

المفاهيم العلمية والمنهج العلمي. أما الفكر الغربي فلم يتحرّر من الخلفية المعرفية والأخلاقية لأطروحات الفكر الوضعي الذي يطرح نظرياته على أنها نظريات علمية لا يمكن رفضها لأنها كونية. الأمر الذي أخرج مقاربة الفكر الغربي لفلسفة التأريخ من مسارها العلمي حيث أصبح هذا الفكر يقدس المفاهيم، كمفهوم الديمقراطية الليبرالية مثلاً، ومفهوم فصل الدين عن الدولة. والعامل الرئيسي الذي شكل مواقف الفكر الغربي هذه يتمثل في التاريخانية كمرجعية وحيدة لهذا الفكر.

إنّ الفكر الإسلامي لا يمكن أن يطرح مفهوم التاريخانية إلا من موقع نقدي رافض. غير أنّ رفض الفكر الإسلامي للتاريخانية كما يتجلّى عند الصدر لا يعني أنه فكر إطلاقي يرفض تأثير العوامل التاريخية كما يزعم المحدثون. فالصدر يميز بين التاريخانية التي ترجع كلّ شي إلى التأريخ كمرجعية مطلقة إلى درجة أنّ التأريخ يكفي نفسه بنفسه، وبين التاريخية التي ترجع حركة التأريخ إلى عوامل اقتصادية وسياسية من موقع نسبي لا ينفي البعد الغيبي. فإذا كانت التاريخانية تنفي التعالي، فإنّ التاريخية مثلها مثل الدراسة السوسيولوجية (عكس النزعة الاجتماعية) فإنها لا تنفي التعالي مبدئياً.

الآصرة بين المعرفة والميدان الاجتماعي:

إذا انتقلنا من الميدان الابستمولوجي إلى الميدان الاجتماعي نرى بأنّ هناك علاقة بين هذين الميدانين. وهي علاقة لم يستوعبها لا فلاسفة التأريخ الغربيون ولا المحدثون في العالم الإسلامي، لأنهم يعتبرون أنّ التاريخانية [1] هي منطق للخروج من الأزمات أي منطق للتحرر من التخلف (منطق

(١) التاريخانية ـ أُنظر التعليق رقم ٢٠.

للتقدم). إنّ الصدر قد قام، في هذا السياق، بتحليل ابستمولوجي لمفهوم التاريخانية، واستنتج بأن هذا المفهوم لا يمكن أن يكون منهجاً لتقدم، لأنّه من أنتاج الواقع أي هو مجرّد انعكاس وإنتاج للتأريخ، لذلك فالنظرية التي تنطلق من التاريخانية ليست لها رؤية مستقبلية، ومعنى هذا في نظر الصدر أن التأريخ لا يتحرك بعوامله الذاتية فحسب بل لابد له من عامل خارجي متعالي عليه.

إنّ الرؤية المعرفية الإسلامية التي صاغها الشهيد الصدر لا تحدث قطيعة بين القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وخلفياتها الفلسفية (فلسفة التأريخ). هذه النظرة الشمولية المتمثلة في تداخل أنواع المعرفة من اقتصاد وسياسة وفلسفة التأريخ تستمد حقيقتها من نظرة كلية أكبر وأشمل منها بحكم تحرّر نظرية المعرفة من محدودية العلاقة بين العقل والتجربة. أي تحررها من الأحادية: العقل كمصدر للمعرفة (المذهب العقلي)، أو التجربة كمصدر وحيد للمعرفة (النزعة التجريبية) كما تحرّرها من الثنائية (ثنائية العلاقة بين الذات والموضوع أو بين العقل والتجربة كمصدرين للمعرفة).

إنّ هذه النظرة الشمولية والكونية تستمدها نظرية المعرفة من انفتاح كلّ من العقل والتجربة على الغيب أي على الوحي.

لقد اعتمد الصدر على هذه النظرية للمعرفة في كلّ كتاباته، لذلك تعتبر فلسفة التأريخ خلفية فكرية لكلّ دراساته، حتى في مجال العبادات حيث يرى أنّ حركة التأريخ تتجه نحو المثل الأعلى (الله) وأنّ هذا الحركة تكون

أقوى كلما ارتبط الإنسان بالمثل الأعلى ارتباطاً تعبدياً [(١)].

ربط العقل النسبي بالدين المطلق:

لقد تجاوز الصدر الإشكالية العقيمة التي تأسست عليها الفلسفة الإسلامية القديمة، وهي إشكالية العلاقة بين العقل والوحي أو الفلسفة والدين. وهي علاقة تمت على حساب متطلبات الدين وقدسيته.

فالطرح كان طرحاً مزيفاً منذ البداية حيث جعل كثير من الفلاسفة المسلمين العقل في مستوى الدين إن لم يكن أعلى درجة منه. في حين أنّ المذهب الاجتماعي عند الصدر والرؤية الفلسفية إلى التأريخ، كلّ هذه الجوانب ارتكزت على نظرية للمعرفة ربطت العقل النسبي بالدين المطلق، فحرّرت الرؤية الفلسفية إلى التأريخ من سلبيات التأريخانية ومن سلبيات النسبية المتشتتة حيث إنّ تنظير الرؤية الاجتماعية والتاريخية قد تمّ في أفق نسبية بناءة، لأنها تعتمد على المطلق من منظور تعبدي يجعلها معرفة نسبية، ولكنها مفتوحة وقابلة للتطور أكثر فأكثر.

استنباط المنهج من التفسير الموضوعي:

انتقد المفكر السيد الصدر ـ من هذا الموقع الشمولي ـ الطريقة اللاتاريخية في التفسير (تفسير القرآن الكريم).

أي الطريقة السكونية الناتجة عن التفسير التجزيئي. فالصدر حاول استخراج قوانين التأريخ، ولم يحجز الفكر الإسلامي داخل الحدود الضيقة

---

(١) ارتباط الإنسان بالمثل الأعلى الحقيقي (الله) يجعل من حركة التأريخ حركة تعبُدية، التفسير الموضوعي. ص ١٨١ ـ ١٨٤.

للحدث التاريخي الملازم للتاريخ التمجيدي، لذلك اعتمد الصدر في التفسير على منهج حركي تتمّ فيه قراءة النص المقدس من خلال الواقع الموضوعي للوصول إلى «ما وراء الآيات» القرآنية والأحكام الشرعية من مفاهيم يتمّ بواسطتها التنظير الاجتماعي والسياسي وتنظير الرؤية الفلسفية إلى التأريخ، وما تتضمنه هذه الرؤية من السنن والقوانين التاريخية. «ومن هذه السنن قانون الهامش التاريخي والاستثناء التاريخي الذي يؤكد القانون التاريخي العام في نجاح وفشل الحضارات المؤمنة والمنحرفة، إلى آخر ذلك من قوانين تاريخية صارمة» (١).

تطبيقات المنهج:

لقد طبق الصدر منهجيته في دراسة التأريخ (نظرية) المعرفة: الذات والموضوع (أي العقل والتجربة والوحي) عندما درس دور أئمة أهل البيت عليهم السلام بعد وفاة الرسول ﷺ. درس الصدر أدوار أهل البيت من خلال التاريخية (لا من خلال التأريخ السردي) أي في الإطار الموضوعي للعوامل الاجتماعية والتاريخية، ومن خلال علاقة التأريخ بالغيب أو التعالي. فإذا كانت أدوار أهل البيت عليهم السلام متعددة فإنّ الهدف كان واحداً: الرجوع إلى الخط الرسالي لعصر الرسول ﷺ لتجاوز الانحراف (٢).

وهكذا فربطُ التأريخ بالتعالي في إطار نظرية المعرفة، التي تربط العقل بالتجربة وبالوحي ينتج وعياً رسالياً للتأريخ يقوم على تجاوز الأمر الواقع

---

(١) عبد الحق مصطفى: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: نموذج قراءة في مشروعه التأسيسي ـ مجلة الفكر الجديد، نشر دار الإسلام ـ لندن ١٩٩٣م عدد ٦، ص ١١٧.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، دور أهل البيت، نشر أهل البيت، باريس ١٩٨٣م ص ٢٢.

والتطلع إلى المثل الأعلى، الذي يثبت حركة التأريخ في خط النهضة الحضارية الشاملة.

إنّ صياغة الرؤية الفلسفية إلى التأريخ عند الصدر تتمّ من خلال متطلبات المرحلة التاريخية، ولكنها تتجاوزها في نفس الوقت، حيث إنّ الإسلام ينير طريق البحث عن طريق القيم والمفاهيم كأدوات استكشافية. وهذه هي نقطة الاختلاف الجذرية بين الصدر وفلاسفة التأريخ الغربيين الذين لا تتجاوز نظرياتهم معطيات المرحلة التاريخية.

أما منهج الصدر فيتجاوز هذه المعطيات نحو نظرة مستقبلية تنير مسيرة الأمة نحو المثل الأعلى، وذلك من خلال ربط التأريخ بالتعالي [١].

الفكر الإسلامي معصوم نسبياً ومرتبط بالغيب:

إنّ علاقة التأريخ بالتعالي تعصم الفكر الإسلامي ـ من الناحية المعرفية ـ من الوقوع في الأخطاء الكبيرة على أقل تقدير. فالفكر الإسلامي فكر معصوم نسبياً. وهذا ما يبينه لنا الواقع والتأريخ: فكل المفكرين المسلمين السائرين في خط السيد جمال الدين الحسيني (الأفغاني) كالسيد الصدر وسيد قطب والإمام الخميني وغيرهم لم يتراجعوا عن أسس الفكر الإسلامي ومعالمه الرئيسية في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي. فهم قد انتقدوا كلا من الاشتراكية والرأسمالية من موقع ثوابت الفكر الإسلامي ومعالم مسار الأمة المستقبلي.

(١) وهكذا التأريخ والتعالي علاقتهما مسألة شرعية تعبُّدية ومعرفية في نفس الوقت.

وعلى الصعيد الفردي يبين لنا التأريخ بأنّ الأئمة عليهم السلام كانوا قد ربطوا في ممارساتهم ومواقفهم التأريخ بالغيب إلى أقصى درجة، لذلك لم يرضخوا للأمر الواقع المتمثل في الخط المنحرف، بل قاوموا خط الانحراف إلى أقصى حدّ من المقاومة والجهاد والرفض الجذري. وقد كان هذا الخط الرسالي متناقضاً مع الخط المنحرف الذي ظهرت معالمه الأولى ابتداءً من حادثة السقيفة. وهو ذلك الخط المرتبط «بالتاريخ» أي لم يتحرّر بعدُ من ثقل الواقع السلبي، الذي كانت تمثله النزعة القبلية. في حين أنّ الإمام علي عليه السلام كان يمثل النظرة المستقبلية المتجاوزة للقبلية والمنفتحة على كونية الأمة الإسلامية [1].

وهكذا فان السيد الصدر لم ينظر إلى التأريخ كمجرد سرد لحوادث، بل نظر إليه من زاوية دلالة تعاقب الحوادث، ومن زاوية العوامل التي تعتمد عليها حركة التأريخ.

فالصدر يؤكد على علمية الظاهرة التاريخية والظاهرة الاجتماعية، فالتقدم يتحقق بناءً على عوامل وأسباب، فالحوادث التاريخية لا تتخبط بصورة عشوائية، ومن هنا اعتمد الصدر في تحليله لتاريخ الأمة وللتاريخ بصورة عامة على التفسير السوسيولوجي والتاريخي. أي اعتمد على علم الاجتماع وعلى التأريخ (تسلسل الحوادث) لتفسير التأريخ. أو بعبارة أخرى اعتمد، لتفسير التأريخ، على ترابط الظواهر الاجتماعية من زاوية سكونية (في الحاضر أو في مرحلة تاريخية معينة). ومن زاوية حركية (الظواهر الاجتماعية

---

(١) الإمامة وتجاوزها للنزعة القبلية. (الأئمة كانت نظرتهم إلى الإسلام وإلى الأمة نظرة كونية). فالإمامة ربطت ـ في ممارستها ورؤيتها ـ التأريخ بالتعالي ـ فهي ليست مستغرقة في التأريخ بالمعنى التاريخي للكلمة. انظر: السيد محمد باقر الصدر: بحث حول الولاية ـ دار التوحيد، الكويت ١٩٧٧م.

عبر التأريخ)، لذلك استخدم الصدر مفاهيم مثل إنسان العالم الإسلامي، عوامل التغيير، الوعي التاريخي، المجتمع والدولة والأمة، البناء التحتي للتغيير، العلاقة بين الفرد والمجتمع.. الخ.

خطأ هيجل:

عندما نقارن بين الصدر وهيجل نرى هذا الأخير يتسرع في الاستنتاج، ويتسرع في التعميم وفي صياغة مذهبه الفلسفي. فهيجل، من هذا المنظور يحلّ المشاكل بكلّ بساطة وبكلّ سهولة: فالعقل الكوني يسيّر العالم وكلّ واقعي معقول وكل معقول واقعي، ونابليون هو الروح على جواد.. الخ. فهيجل يبني رؤيته الفلسفية إلى التأريخ على أسس لم يختبر صحتها.

إنّ هيجل عندما جعل التأريخ هو المرجعية التي تكفي نفسها بنفسها كان أمام خيارين:

الخيار الأول: إما أنّ يترك التأريخ مفتوحاً وعدم اعتباره كمرجعية مطلقة، لأنّ النظر إلى أن التأريخ مفتوح يعني أنّ فيلسوف التأريخ لا يعرف من التأريخ إلا جزءاً صغيراً لا يسمح له بإعطاء معنى لحركة التأريخ ككلّ، ويتوقع معالم هذه الحركة.

والخيار الثاني: هو أن يختم هيجل التأريخ بظهور نابليون، الأمر الذي يجعله يقول بنهاية مصطنعة للتاريخ.

إنّ هيجل لم يتردّد تجاه مشكلة الاختيار هذه، فلجأ إلى ختم التأريخ بدلا من فتحه للمجهول ولحركة لا نهاية لها.

إنّ القول بنهاية التأريخ بهذه الطريقة جعل هيجل يقدّس الحادثة التاريخية ويستسلم لها. وهذا ما أدى إلى استحالة أية نظرة معيارية إلى التأريخ، لأنّ التأريخ هو المعيار الوحيد ولا معيار غيره. إنّ المعيار (القيمة) لا يتحكم في مسار الحوادث، بل مسار التأريخ هو القيمة العليا. فليس المؤرخ هو الذي يحكم على التأريخ ويقيّمه، بل التأريخ هو الذي يحكم على المؤرخ (باستثناء هيجل في نظر هيجل !).

لقد سارت كلّ من الماركسية وبعض الاتجاهات الوجودية في طريق هذا المذهب، الذي يرتكز على نزعة تاريخية (التاريخانية) لا أخلاقية لم تميز بين القيمة وحركة التأريخ. إنّ هذا الموقف يعتبر من أخطر المواقف في حياة الإنسان وحركة الشعوب لأنه ينتهي مباشرة (هيجل)، أو غير مباشرة (الفلاسفة الآخرون) إلى تبرير الواقع مهما كان فاسداً، والى غلق كلّ إمكانية للتطور أمام الشعوب المتخلفة.

أما في الرؤية الإسلامية التي يطرحها الصدر، فالمعيار يوجد خارج التأريخ، لأنه ذو مصدر متعالي يؤثر في التأريخ ولا يتأثر به.

إنّ التاريخانية كما تتجلّى عند هيجل تحلّل كلّ حوادث التأريخ ـ حتى الجرائم والحروب ـ وتعتبرها حوادث معقولة، لأنها واقعية يمكن البرهنة عليها عن طريق المنهج الجدلي. إنّ حكم القيمة ـ في هذا السياق ـ في ميدان التأريخ أمر مستحيل، لأنه لا يمكن وضع القيمة مقابل الواقع فما هو كائن هو واقع وهو القيمة: هو المعقول وهو القيمة [١].

(١) Hegel: Science De La Logique|Edition Glockner|Stuttgart ١٩٣٦|Vol. ٤P٥١.

ويمكن أن نتساءل. باسم أي مبدأ علمي بنى هيجل ـ بصورة قبلية ـ العالم والتأريخ حسب قوانين ضرورية ومعروفة مسبقاً؟ إنّ رؤية هيجل إلى التأريخ لا تخضع لمبررات معرفية. فهذه الفلسفة لا تتمتع بمشروعية.

تياران في الفكر الديني المستقبلي:

المشكل الرئيسي الذي يطرح على كلّ فكر يتركز على مرجعية دينية هو كتالي: هل هذا الفكر مستقبلي؟

عندما يطرح هذا السؤال بالنسبة للفكر الإسلامي نلاحظ، على العموم وجود تيارين:

تيار يرجع إلى الماضي والى أصول الإسلام بصورة غير واعية.

وتيار آخر يستوعب متطلبات الحاضر وثوابت الإسلام من موقع وعي لحركة التأريخ.

فالتيار الأول ليست له نظرة مستقبلية. فهذه الأخيرة توجد في التيار الثاني. غير أنّ وجود النظرة المستقبلية في هذا التيار ما زال إلى أيامنا هذه ولدى كثير من المفكرين لم يصل بعد إلى مستوى الطرح الفلسفي. وقد تميز الصدر في دراسته لعلاقة الإسلام بالتاريخ برفع الفكر الإسلامي إلى مستوى الرؤية الفلسفية في هذا الميدان.

لقد كان الصدر واعياً بأن المسألة مسألة منهجية في الأساس، فالصدر لم يردّد مقولة الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان كسائر المفكرين المسلمين من موقع تمجيدي، بل ربط هذه المقولة بمنهجية يتمّ التعامل عن طريقها

مع الإسلام ومع التأريخ. وهذا ما دفعه إلى تحليل ظروف العصر الحاضر، وتحديد مشكلاته من خلال متطلبات الإسلام وتوقعات المستقبل.

إنّ اعتماد السيد الصدر على هذه المنهجية جعله يفصل بين ما هو إلا هي ثابت ومطلق وبين ما هو نسبي ومرحلي كالتطبيقات التي ظهرت بعد عصر الرسول الأعظم محمد بن عبد الله ﷺ.

انطلاقاً من هذه النقطة فتح السيد مجالاً آخر يتمثل في تحليل مشاكل العصر بأدوات اجتماعية تمت صياغتها من القرآن الكريم، وربط هذا التحليل بمشروع مستقبلي يسعى إلى طرح نفسه كبديل لكلّ المشاريع ذات المصدر الوضعي.

لقد تمكن السيد الصدر من صياغة منهجية لتنظير مذهب اجتماعي وسياسي مؤسس على رؤية فلسفية إلى التأريخ.

الرجوع إلى الأصل:

إنّ مبدأ الرجوع إلى الأصل الذي لا يكون الفكر الإسلامي فكراً إسلامياً إلا به والذي لا يمكن تصور معنى للتاريخ خارجه: هذا المبدأ واجب شرعي وعامل سوسيولوجي بفضله يصبح الفكر إسلامياً. إنّ هذا المبدأ له قيمة معرفية إضافة إلى قيمته الشرعية والأخلاقية والحضارية. إنّ الرجوع إلى الأصل يعني في الرؤية الإسلامية تجاوز القطعيات للوصول إلى الاستمرارية التاريخية والحضارية، التي ينظر إليها الإسلام على أنها واجب شرعي، لأنّ الرجوع إلى الأصل يعني الرجوع إلى عصر الرسول ﷺ أي الرجوع إلى

القرآن الكريم والسنة الشريفة. إنّ الرجوع إلى الأصل [1] هو المعيار الذي يسعى المسلمون عن طريقه إلى تحديد موقعهم من الماضي (عصر الوحي) ومن المستقبل (تصورهم للمستقبل).

ويمكن القول في هذا السياق: إنّ منهجية العلوم الإنسانية الغربية قاصرة عن إدراك كلّ أبعاد هذه الأفكار السابقة. إنّ الرجوع إلى الأصل في نظر هذه المنهجية هو مجرّد نزعة ماضوية وهروب من الحاضر. في حين أنّ هذا المبدأ يعبر في الفكر الإسلامي عن مثالية، مثالية نوعية. فالرجوع إلى الأصل لا يؤدي إلى مثالية من أنواع مثاليات الفكر الغربي، التي هي بمثابة إسقاط فكري على مستقبل مجهول.

أما المثالية في الفكر الإسلامي فهي مثالية تجسدت في الواقع وفي التأريخ: دولة المدينة في عصر الرسول ﷺ كنموذج لكلّ الأجيال اللاحقة، لكنه نموذج يختلف عن النسق المغلق، الذي تتميز به فلسفات التأريخ في الفكر الغربي. فمنهجية تطبيق النموذج عبر التأريخ تعتمد على عناصر ثابتة وأخرى متحركة ومتغيرة لاستيعاب المستجدات أي استيعاب حركة التأريخ. هذا المنهج يطلق عليه الإمام الصدر اسم منطقة الفراغ.

---

(١) فكرة الرجوع إلى الأصل فكرة رئيسية في الرؤية الإسلامية إلى التأريخ وفي الفكر الإسلامي على العموم. إنّ موقف المسلمين من الماضي هو الذي يحدّد مواقفهم تجاه قضايا الأمة في عصرنا ـ مثلا الموقف الذي لا يميز في رجوعه إلى الأصل ـ بين الإمام علي ويزيد بن معاوية لا يمكن أن يحرك الأمة نحو التحرر من التبعية الثقافية والسياسية والاقتصادية. في حين أن الموقف الذي يميز تمييزاً واضحاً ودقيقاً بين خط الإمامة (الخط الرسالي) والملك (الخط المنحرف) هو الذي يمكنه أن يعبئ الأمة لعملية النهضة الكبرى ويدفع بها إلى التحرك نحو المثل الأعلى الحقيقي. وقد ضبط الصدر مفهوم الرجوع إلى الأصل. ووصلت هذه الفكرة في دراساته إلى مستوى المفهوم الفلسفي، وهذا ما يتجلّى بوضوح في أكثر كتاباته، خاصة: بحث حول الولاية، دور أهل البيت:، المعالم الجديدة للأصول.

٣ ـ منطقة الفراغ:

منطقة الفراغ إطار معرفي لحلّ مشكلة التنظير في فلسفة التأريخ. إنّ أكبر مشكلة تطرح على الفلسفة الوضعية هي مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير، في حين أنّ هذه المشكلة تجد حلّها في نظرية المعرفة التي صاغها الصدر. فنظرية المعرفة ليست عند الصدر نسقاً مغلقاً تتجاوزه حركة التأريخ. إنّ الإسلام كما يرى السيد الصدر قد وضع لحركة التأريخ إطاراً نظرياً يستوعبها (منطقة الفراغ) [١].

الوضعية في القفص:

فالفلسفة الوضعية ـ وخاصة التأريخانية كما تتجلّى عند هيجل ـ تصطدم بالعوائق التالية في تنظيرها لفلسفة التأريخ:

١ ـ الجدلية تقضي على نفسها بنفسها. إذ باسم أي مبدأ تتعالى نظرية هيجل أو ماركس أو غيرها على الجدلية. أي لا تصبح خاضعة هي الأخرى للمنهج الجدلي حيث إنّ كلّ أطروحة تستدعي نقيضها؟

٢ ـ كيف تمكّن الفيلسوف من صياغة نظريته في التأريخ؟ ما هو موقعه في التأريخ ومن التأريخ؟ أليس الفيلسوف ـ بدوره ـ ظاهرة تاريخية؟

---

(١) اقتصادنا ـ ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤ ـ وص ٦٣٨ ـ ٦٤٣.
أُنظر كذلك: السيد محمد حسين فضل الله: مجلة الوحدة الإسلامية: الحركة الإسلامية حركة فكرية كغيرها من الحالات. فلتجرب حظها. نشر المكتب الإعلامي لتجمع المسلمين ـ بيروت عدد ١٤٦ أيلول ١٩٨٩م ـ ص ٢٢.

المرونة في منهج الصدر:

إنّ منطقة الفراغ كمنهج لا تصطدم بهذه العوائق، لأنها تتضمن جانباً متعالياً من حيث إنّها تستمد مرجعيتها من القرآن الكريم والسنة الشريفة. كما تتضمن جانباً محايداً للتاريخ ومتحركاً يعطيها مرونة تستوعب عن طريقها المستجدات.

إنّ ارتباط منطقة الفراغ بالتاريخ من خلال علاقة الثابت بالمتحرك أو المتعالي بالتأريخ، يجعل منطقة الفراغ منهجاً لاستيعاب الواقع في حركته ولاستيعاب عطاءات الثقافات. كما أنّ هذا الارتباط يبعد الفكر الإسلامي عن التكيف السلبي مع حركة التأريخ ومتطلبات الثقافات، كما فعلت الفلسفة الإسلامية في القديم حيث أخضعت الشريعة الإلهية لمتطلبات الفلسفة اليونانية.

إذاً الجوانب الثابتة في منطقة الفراغ ـ بفضل علاقتها الشرعية بالجوانب المتغيرة ـ هي التي تجعل الفكر الإسلامي يستوعب حركة التأريخ ويوجهها ويتوقع مسارها المستقبلي.

إنّ منطقة الفراغ ليست نوعاً من أنواع الأفكار المسبقة، التي تؤدي إلى مواقف ذاتية في دراسة التأريخ. فالمنهج العلمي الذي يسعى فلاسفة التأريخ الغربيون إلى تطبيقه في نظريتهم لا ينفي المواقف القبلية. المنهج التاريخي الذي يعتمد عليه فلاسفة التأريخ في الغرب ينطلق دائماً من فرضية أو فرضيات تتمّ من خلالها دراسة الماضي، ثم إسقاط هذه الدراسة، أو تعميم نتائجها على المستقبل. أما الصدر فإنه يستخدم نفس المنهج لكن بالاعتماد

على منطقة الفراغ التي من خلالها يسقط الماضي ـ عن وعي نقدي ـ على المستقبل انطلاقاً من كونية الإسلام ومن مرونة عناصر منطقة الفراغ.

والماضي هنا له معنى خاص: عصر الوحي ومعنى عام: ماضي الأمة وماضي البشرية على العموم.

غير أنّ موقف فلاسفة التأريخ في الغرب ليس مضموناً من الناحية العلمية. فدراسة الماضي من أجل معرفة المستقبل لا تنتهي بالضرورة إلى نتائج ايجابية. حيث لا يمكن تصور ما سيكون انطلاقاً مما كان.

أما بالنسبة لفلسفة التأريخ التي نظّرت في إطار منطقة الفراغ فإن الأمر مختلف لأنّ:

١ ـ منطقة الفراغ تستمد إطارها العام وبنيتها التي لا تتغير من الإسلام. وهذا ما يجعلها تختلف عن الفرضيات والمناهج وعن الأفكار المسبقة التي تتميز بها فلسفات التأريخ في الغرب.

٢ ـ منطقة الفراغ تحتوي على عناصر ثابتة وأخرى متحركة تسمح لها بعدم السقوط في فخ الذاتية والتمسك بالمواقف المسبقة، كما هو الحال بالنسبة للفرضيات التي تعتمد عليها فلسفات التأريخ في الغرب.

وقد برهن الواقع، خاصة في هذه العشريات الأخيرة على زيف فلسفات التأريخ، التي انطلقت من أنساق فكرية مغلقة ونهائية. وليس الأمر كذلك بالنسبة لمنطقة الفراغ التي تمتلك العناصر والمؤهلات للانفتاح على تجربة حركة التأريخ. فمنطقة الفراغ هي من هذا المنظور، منهجية فلسفة التأريخ

في الرؤية الإسلامية وإطارها الابستمولوجي. أي الإطار الذي ينتج ضمنه الفكر الإسلامي مفاهيمه حول التأريخ.

وهكذا فمنطقة الفراغ تستمد مشروعيتها على الصعيد الابستمولوجي من تجزرها في التأريخ ومن تعاليها على التأريخ في نفس الوقت. نقصد من تجزرها في التأريخ أنّها تحتوي على عناصر متحركة تجعلها تتأثر بحركة التأريخ. لكن هذا التأثير ليس من نوع التأثير الناتج عن التاريخانية، بل هو تأثير موجه من طرف العناصر الثابتة الموجودة في منطقة الفراغ.

الأنساق المغلقة و«منطقة الفراغ» المفتوحة:

هناك فرق ـ في هذا السياق ـ بين منطقة الفراغ والنسق (Systeme) الذي تخضع له فلسفات التأريخ في الغرب. منطقة الفراغ تتشكل باستمرار في إطار ثوابتها. وهذا هو سرّ قوتها. فمنطقة الفراغ ليست تامة. وهذا ليس نقصاً بل هو قوة، لأنّ منطقة الفراغ تختلف عن النسق الذي يطرح نفسه، منذ البداية، كنسق تام أو كامل ونتيجة لذلك كنسق مغلق. أما منطقة الفراغ فهي مفتوحة للمستجدات أي لحركة التأريخ. لكن انفتاحها على حركة التأريخ لا يعني أنها تتشكل حسب العوامل التاريخية، إلى درجة أنّها تصبح مجرّد انعكاس لظروف المرحلة التاريخية، بل هي التي تحكم على المؤثرات التاريخية انطلاقاً من الثوابت أي الواجبات الشرعية والأحكام والقيم والمفاهيم ذات المصدر الديني.

ومن هنا فنمو وتطور منطقة الفراغ لا حدود له. في حين أنّ النسق جامد لا يتحرك. ففلاسفة التأريخ مثل اجوست كونت وهيجل وماركس يرسمون

الإطار النهائي للبحث في مجال فلسفة التأريخ. فالمستقبل مخطط تخطيطاً دقيقاً ونهائياً في هذه الفلسفات. ولا يمكن في نظر هذه الأنساق الفلسفية، البحث عن شي آخر أي شي جديد خارج ما يقتضيه النسق. مثلاً لا يمكن تصور حركة للتاريخ ـ في نظر اجوست كونت ـ غير الانتقال من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية ثم إلى الحالة الوضعية. كما لا يمكن تصور مستقبل ـ في نظر ماركس ـ غير الشيوعية كمرحلة نهائية لحركة التأريخ. ونفس الأمر بالنسبة لفرانسيس فوكوياما في هذه الأيام، حيث لا يمكن في نظره، تصور نموذج غير نموذج الديمقراطية الليبرالية. وهكذا بالنسبة لكلّ فلاسفة التأريخ الغربيين.

لا شك أنّ منطقة الفراغ تخضع، هي الأخرى، لنظام، ولكن هذا النظام ليس من نوع الأنساق الفلسفية المغلقة، بل هو بناء عام يسمح لمنطقة الفراغ بالتطور في خط عمومية البنية العامة. فالبناء العام والتطور غير متناقضين بل على العكس إنّ عمومية البناء (أو البنية) هي التي تقتضي المرونة والتطور. إنّ تحليل الإمام الصدر لمفهوم منطقة الفراغ يطرح آفاقاً جديدة للبحث في مجال فلسفة التأريخ على العموم، وفي مجال لابستومولوجيا على وجه الخصوص.

فالفلسفة الغربية ما زالت لم تحسم الأمر بعد فيما يخصّ إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين النسق والتأريخ. فالمذاهب الفلسفية التي تؤكد على التأريخ وعلى الحركة تنفر من الثابت ومن البنية، والعكس بالنسبة للمذاهب الفلسفية وخاصة البنيوية التي ركزت على الثابت أو البنية على حساب الحركة والتأريخ. فالنسق في المذهب البنيوي يكفي نفسه بنفسه. فهو يحتوي على منطق داخلي يشكل قانون تطور البيئة في الحدود التي يرسمها

النسق (لكن هذه الحدود ضيقة إلى أقصى حدّ).

مع العلم بأنّ المذاهب التي ركزت على التأريخ مثل هيجل وماركس حصرت، هي الأخرى، حركة التأريخ في أُطر منطقية صلبة كالمنطق الجدلي. وعلى العموم يبدو أنّ المنطق الجدلي وكأنه لا ثوابت له، لأنّه مستخرج من حركة التأريخ التي تكفي نفسها بنفسها (التأريخانية).

وما نلاحظه في هذا السياق هو أنّ الصدر قد حلّ هذا الإشكال عن طريق مفهوم منطقة الفراغ. إنّ هذا المفهوم لا يحلّ مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير فحسب، بل يحل كذلك مشكلة العلاقة بين الحقيقة والتأريخ: الإسلام كحقيقة مطلقة وحركة التأريخ أو علاقة النسبي بالمطلق. فالسيد لم يطرح فكرة منطقة الفراغ مجرّد فكرة عابرة أو مبدأ عام، بل طرحها كمفهوم أي فكرة منظمة وموجهة للبحث في مجال الاجتهاد (أي كمنهج) وفي مجال علاقة الشريعة بحركة التأريخ، لهذا تعتبر منطقة الفراغ أداة فكرية لفهم التأريخ وتحليله وتفسيره.

استشراف المستقبل:

إنّ منطقة الفراغ تتضمن ـ من هذا المنظور ـ الوعي التاريخي، وعي متطلبات كلّ عصر وكلّ مرحلة تاريخية من مراحل حركة الأمة عبر التأريخ. هناك نظرة مستقبلية في القرآن الكريم. فالوحي قد هيّأ ـ منذ المرحلة المكية ـ ذهنية المسلمين للتغيير ووجّه النظر إلى عوامل التغيير، والانتقال من الواقع بثقله وعوائقه إلى توقع واقع أحسن منه في ضوء السنن الإلهية. غير أنّ هذا التوقع الذي يقدمه القرآن الكريم ليس توقعاً قابلا لأي تأويل، لأنّ القرآن

الكريم عندما يتحدث عن المستقبل يربط هذا الأخير بالاستخلاف:

استخلاف المؤمنين في الأرض والتمكين للإسلام. وهنا تأتي منطقة الفراغ، لتجعل من النظرة المستقبلية حقيقة متجسدة في التأريخ. فالنظرة المستقبلية تبقى مجرّد طوباوية وتطلعات حالمة إذا لم ترتكز على منهج يحققها.

كسر الثنائية:

فمنطقة الفراغ كما يطرحها الصدر هي منهج لاستكشاف أدوات فكرية تضبط الاستمرارية في علاقتها بالتغيير، لذلك فالسيد قد حرّر الفكر الإسلامي من الثنائية بمفهومها السكوني، التي تطرح من موقع تناقض علاقة الجديد بالقديم والمادي بالروحي والثابت بالمتغير والأصالة بالمعاصرة. فمنطقة الفراغ منهج كسر هذه الثنائية وربط الثابت بالمتحرك ضمن علاقة تكاملية.

إمكانيات هائلة لذلك تتمتع منطقة الفراغ بإمكانيات لا نهاية لها لاستيعاب حركة التأريخ، والتأثير فيها حسب متطلبات الشريعة ومتطلبات الواقع معاً. فالفكر الإسلامي يمتلك ـ بفضل منطقة الفراغ ـ الأدوات المنهجية التي لا تسمح له باستيعاب المستجدات فحسب، بل تسمح له كذلك بالمساهمة في طرح الحلول واتخاذ مواقف تجاه التغيرات الجذرية، التي نشاهدها هذه الأيام في المذاهب الاجتماعية والسياسية، وما ينتج عن ذلك من إشكاليات فلسفية.

إعادة اكتشاف القرآن:

فمنطقة الفراغ لا تخضع في جوهرها لضغط الحداثة أو التحديث على اعتبار أنها إطار منفتح على حركة التأريخ، وله قدرة استيعابية لا حدود لها بحكم العلاقة التكاملية بين الثابت والمتغير المتضمنة في هذا الإطار العام، لذلك فإنّ منطقة الفراغ تعيد اكتشاف القرآن الكريم عبر التأريخ: اكتشاف القرآن الكريم حسب متطلبات القرآن الكريم في الأساس، وفق شروط المرحلة التاريخية. فمنطقة الفراغ هي إذن منهج العلاقة بين القرآن الكريم والتأريخ أي بين الوحي والتأريخ والتعالي والتأريخ.

اكتشاف ما وراء النصوص:

إنّ السيد الصدر عندما عالج المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية على العموم لم يهدف إلى اكتشاف الأحكام الشرعية فحسب، بل تجاوز هذا المستوى إلى مستوى آخر:

الوصول إلى «ما وراء الأحكام» أي الوصول إلى المفاهيم التي يتم عن طريقها تشكيل المذهب الاجتماعي. ونفس الأمر بالنسبة للرؤية الفلسفية للتاريخ عند الصدر. فالصدر لا يتوقف عند المعنى الظاهر والمباشر للآيات القرآنية، بل يتجاوز هذا المستوى ليصل إلى المفاهيم. كما أنّه لا يقف عند محلية أسباب النزول بل يتجاوزها إلى كونية القرآن الكريم. وهي كونية لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق استخراج المفاهيم المتضمنة في الآيات القرآنية [١].

---

(١) التفسير الموضوعي ـ وكذلك اقتصادنا (عملية اكتشاف المذهب) ص ٣٤٩ ـ ٣٩٠.

لذلك فالرؤية الفلسفية تتكون عند الصدر من المفاهيم في الأحكام وفي الآيات القرآنية الأخرى كالآيات التي تناولت الصراع بين الحق والباطل، خلافة الإنسان، التسخير، الأمة، انتصار المستضعفين على المستكبرين..

خارج الفكر الغربي والتفكير الأسطوري:

هذه الخلفية التي انطلق منها السيد هي التي جعلته يتجاوز حدود ردود الفعل تجاه المذاهب الاجتماعية الغربية وتجاه فلسفات التأريخ في الفكر الغربي. كما أنّه تجاوز مواقف المفكرين المسلمين، الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام والفكر الغربي. فعبر اكتشاف المنهج (منطقة الفراغ والتفسير الموضوعي) تفهّم السيد الشهيد الصدر وحلل العلاقة بين التأريخ والغيب أو التعالي خارج التفكير الأسطوري والتفكير اللاهوتي. وتمّ كذلك استيعاب المنهج العلمي وتطبيقه في صياغة المذهب الاقتصادي والسياسي، وفي صياغة الرؤية الفلسفية إلى التأريخ. غير أنّ هذا المنهج العلمي الذي اعتمد عليه الصدر له نوعيته التي تميزه عن المنهج ذي المصدر الغربي.

ذلك أنّ خضوع العالم المادي والإنساني لسنن الله يعني ربط عالم الشهادة بعالم الغيب: يعني من الناحية المعرفية والفلسفية وضع العلوم الطبيعية والإنسانية على العموم من العقلانية الوضعية التي نفت قيمة الإنسان واعتبرته مجرّد موضوع للدراسة كسائر المواضيع المادية الأخرى. (فدور كايم) (Durkaim) كان يؤكد على أنه يجب اعتبار الظواهر الاجتماعية كالأشياء.

يقول محمد أبا القاسم حاج حمد: «.. هكذا نكتشف عبر القرآن أنّ

الإنسان مطلوب لذاته ليكون هو قيّماً على المعرفة في صياغة المنهج وتحديد الرؤية الكونية. في حين أنّ جميع الفلسفات الوضعية الأخرى إنما تحاول ـ بطرق مباشرة أو غير مباشرة ـ أن تمنهج الإنسان وفق ضوابطها هي مما ينتهي إلى إلغاء الدور الإنساني في المعرفة وبالتالي تحجيم الإنسان لمصلحة (النظام) واستلابه طبقياً أو حزبياً »[1].

عملية التغيير:

إنّ نظرية المعرفة في المجال الإنساني ـ وما يهمنا في هذا البحث يتمثل في فلسفة التأريخ ـ لها غاية اجتماعية وحضارية. فالحتمية المطلقة تؤدي بصورة مباشرة إلى نفي تدخل الإنسان في عملية التغيير. وهذا هو أكبر مشكل طرح على الرؤية الوضعية إلى التأريخ خاصة عند هيجل وماركس. إنّ دمج المعرفة في المجال التاريخي بنظرية المعرفة في المجال المادي لا يطرح مشاكل ميتافيزيقية وأخلاقية فحسب، بل يطرح كذلك مشكلة دور الإنسان في عملية التغيير. مع العلم بأنّ هذا الدور سلبي. فهيجل يذيب الفرد في المجتمع أو الكل المطلق. المطلق وهو كلّ يدل على كلّ شي ولا يدل على أي شي في نفس الوقت. في حين أنّ ماركس اصطدم بتناقض كبير في محاولة توفيقه بين الحتمية التاريخية وتدخل الإنسان في حركة التأريخ عن طريق الوعي الطبقي وثورة البروليتار لإقامة نظام اشتراكي ثم شيوعي.

إنّ اصطدام فلسفات التأريخ الغربية بهذا الشكل هو النتيجة المباشرة والضرورية للخلفية التي تمّ فيها تشكل هذه الفلسفات: التأريخانية، أي التأريخ، كمرجعة مطلقة تكفي نفسها بنفسها.

---

(١) مجلة رسالة الجهاد: ٣٢ نشر دار الجماهيرية ـ مصراتة- ليبيا. عدد ٨٩ يونيو ١٩٩٠م.

التأريخانية شرك يمكن ربط مفهوم العبودية كما حلّله الصدر بهذه الإشكالية الفلسفية السابقة: إنّ التاريخانية هي نوع من أنواع الشرك، لأنها تجعل الإنسان عبداً للتاريخ.

وبالفعل فقد كان هيجل يؤله التأريخ. في حين أنّ مفهوم العبودية في الإسلام كما حلّله السيد الصدر وكذلك علاقة التأريخ بالتعالي (أي رفض التأريخانية).

فهذان الجانبان يحرّران نظرية المعرفة من المأزق الذي وضعتها فيه الرؤية الوضعية. ومعنى هذا أنّ العبودية لها انعكاسات اجتماعية ومعرفية إضافة إلى بعدها الروحي الخاص بعلاقة الإنسان بالخالق.

يقول الصدر في هذا السياق: «...حينما تتقدم الإنسانية في هذا المسار واعية على المثل الأعلى وعياً موضوعياً يكون التقدم تقدماً مسؤولاً، يكون عبادة بحسب لغة الفقه، لوناً من العبادة يكون لها امتداد على الخط الطويل وانسجام مع الوضع العريض للكون»[1].

بين التأريخ والتأريخانية:

لقد حطم الصدر المسلمات التي كانت تحول دون الرؤية المتكاملة لعلاقة الشريعة بالتاريخ، هذه المسلمات التي تحولت إلى بديهيات مصدرها الفكر الغربي والفكر المحدث التابع له في العالم الإسلامي. لقد تأرجحت دراسات تاريخ الأمة الإسلامية وعلاقة الدين بهذا التأريخ بين منهج لا تاريخي يرتكز

(١) التفسير الموضوعي: ١٨١.

على العودة إلى عصر الرسول ﷺ دون وعي تاريخي، وبين التاريخانية التي تلغي الجوانب الثابتة، بل والمصدر الإلهي للإسلام، وترجع كلّ شي إلى التأريخ.

وهكذا تتأرجح الدراسات التاريخية بين منهجين متناقضين: أحدهما يحلّل الإسلام في اللامكان واللازمان.

والمنهج الآخر يخضع خضوعاً كلياً ومطلقاً لحركة التأريخ (التاريخانية).

يمكن ـ في هذا السياق ـ اعتبار الإطار العام الذي رسمه السيد الصدر لرؤية فلسفية إسلامية إلى التأريخ كإعادة نظر جذرية في المسلمات والمفاهيم، التي اعتمدت عليها فلسفات التأريخ في الغرب، والتي تجسدت في أكمل وجه لها عند هيجل.

المنهجية المفتوحة والنسق المغلق:

إنّ التناقض الرئيسي يبرز ـ كما أشرنا فيما سبق ـ في العلاقة بين الجدلية التي تطرح كمنهج لحركة تاريخية مفتوحة، والنسق كإطار معرفي مغلق. هذا التناقض غير موجود في الرؤية الإسلامية إلى التأريخ كما يطرحها الصدر، حيث إنّ لحركة التأريخ منهجاً يؤثر فيها ويتأثر بها. هذا المنهج هو (منطقة الفراغ). هذه الأخيرة ليست كالنسق الهيجلي أو الماركسي لأن كلمة الله لا تنفد [1]، لذلك فمنطقة الفراغ تؤدي إلى اكتشاف أمور جديدة على اعتبار أنّ حركة التأريخ لا تتوقف.

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: منابع القدرة في الدولة الإسلامية ـ وزارة الإرشاد، الجمهورية الإسلامية، إيران ـ بدون تأريخ، ص ١٧٨ ـ ١٨٠. (سلسلة الإسلام يقود الحياة).

محدودية النسق تكمن في جانبين:

١ ـ النسق مغلق ويقضي على نفسه بنفسه (كجدلية) لأنّ كلّ أطروحة تستدعي نقيضها.

٢ ـ النسق له مصدر محدود هو الإنسان، في حين أنّ منطقة الفراغ ليست نسقاً مغلقاً. هناك بنية وتنسيق في منطقة الفراغ ولكنه ليس تنسيقاً صلباً ومغلقاً بل هو تنسيق مرن. إضافة إلى ذلك منطقة الفراغ ليس مصدرها الإنسان. هذا الأخير يتدخل لكن على اعتبار أنّ خلفية منطقة الفراغ مستمدة من القرآن الكريم.

وهكذا فالفرق بين النسق، يتجلّى في فلسفة التأريخ لدى هيجل وماركس، ومنطقة الفراغ هو أن النسق سكوني في حين أنّ منطقة الفراغ حركية (لها جوانب ثابتة والأخرى متحركة) وهذا ما يسمح لها باستيعاب الصيرورة التاريخية.

وعلى العكس من ذلك فالفكر الجدلي يزول، بالنسبة لهيجل، حينما تنتصر الدولة وينتصر النسق. فنظرية هيجل حول الدولة وحول علاقة العقل أو الروح بالتاريخ تحكم على الجدلية بالموت، وتصبح الدولة هي الواقعي وهي المعقول. أي يزول المنهج الجدلي كنسق ويذوب في الواقع أي يصبح مجرّد نزعة تجريبية (امبريقية) تخضع للواقع كموضوع أي كمرجعية مطلقة (أي تبرير الواقع).

هذه الفكرة تتجلّى بوضوح عند (ف. فوكوياما) كما سنرى، حيث حوّل الجدلية إلى برجماتية أي إلى مجرّد فكر نفعي يبرّر الواقع. معنى هذا أنّ الجدلية

تقضي على نفسها، وأنّ الاختلاف جذري بين الجدلية كمنهج وكنسق وبين منطقة الفراغ كمنهج. فمنطقة الفراغ، عكس الجدلية، لا تقضي على نفسها ولا تقضي عليها صيرورة التأريخ لما تصل إلى مرحلة معينة بل على العكس فمنطقة الفراغ تقوى وتتعمق وتتكون لديها مبادرة أقوى أكثر فأكثر في توجيه التأريخ ما دام هذا الأخير يتحرك نحو المثل الأعلى (نحو الله).

الواقعية والمثالية:

إنّ الأفكار التي عرضناها فيما سبق تبين لنا أنّ الرؤية الفلسفية إلى التأريخ عند الصدر لا يمكن فهمها من الناحية الابستمولوجية بالرجوع إلى مفاهيم فلسفة التأريخ في الغرب كالواقعية والمثالية والنزعة التجريبية وغير ذلك.

إنّ الصدر في تحليله لتأريخ الأمة الإسلامية وتاريخ البشرية لم ينطلق من هذه المفاهيم. فهو ينظر إلى تاريخ الأمة الإسلامية من خلال الواقعية والمثالية معاً. فهناك الواقع، في نظر الصدر، وهناك المثال أو الأهداف التي يتطلع إليها المسلمون. وبما أنّ هذه الأهداف مقدسة في نظر الإسلام والمسلمين (انتصار الأمة وعودتها إلى مسرح التأريخ) لا يمكن تجاهلها في تنظير فلسفة التأريخ، لأنّ هذه التطلعات واقع يعيشه إنسان العالم الإسلامي [١].

التعالي يخلق أمة متعالية لا تموت:

لقد طرح السيد الصدر، مشكلة العلاقة بين التأريخ والتعالي طرحاً معرفياً، وفلسفياً، وشرعياً، في نفس الوقت. فخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء تجعلان من الأمة الإسلامية أمة رسالية لا يمكن أن تزول كما زالت الأمم

(١) مع العلم بأنّ الشارع قد وضع منهجاً (منطقة الفراغ) يعتمد عليه الفكر الإسلامي نظرياً وعملياً.

والحضارات الأخرى. فقد تجمد الروح الجهادية لدى المسلمين وقد تنحط الأمة نتيجة لفشلها في الحروب أو فشلها في محاولتها للخروج من التخلف. ولكن الأمة الإسلامية ككل لا تتنازل عن أهدافها. فالأمة من هذا المنظور هي أُمة رسالية أي هي متعالية على التأريخ ومتجذرة فيه في نفس الوقت [١].

وهكذا فالأبعاد الشرعية والتاريخية والمعرفية هي أبعاد متكاملة في علاقة تلازمية. لا يمكن لأمة أن تغير مواقفها حسب الظروف والأحوال إذا كانت هذه المواقف مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالعقيدة والشريعة.

فالايدولوجيا تتغير تغيراً جذرياً، وتقع تراجعات وتنازلات كما نشاهد اليوم بالنسبة للبلدان الاشتراكية. هذه الحالة لا يمكن تصورها بالنسبة للأمة الإسلامية، فإنسان العالم الإسلامي يوجد بصورة أو بأخرى كما يرى السيد الصدر مهما كانت درجة انحطاط الأمة وضعفها [٢].

إنّ ربط التأريخ بالتعالي هو، من هذا المنظور، طريق مفتوح أمام الشعوب الإسلامية، لكسر حواجز اليأس وتكرار المعجزة التاريخية عصر النبي ﷺ. فكلما ارتبطت الأمة بالتاريخ حسب متطلبات الشرع إلا وربطت التأريخ بالتعالي، وأعطت لوجودها معنى يعبؤها وتتحرك باسمه.

---

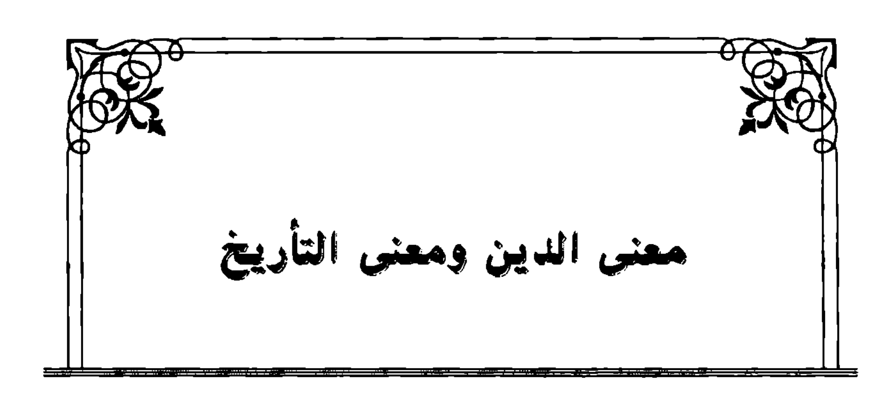
(١) وهذا من المفارقات، حيث إنّ الأمة الإسلامية موجودة رغم الصدمات التي تتلقاها ورغم عدم وجود الدولة الإسلامية (دولة الأمة) ورغم تفتت العالم الإسلامي إلى دول قومية وقطرية وجمهورية.

(٢) اقتصادنا، المقدمة.



الفصل الثاني

معنى الدين ومعنى التأريخ



معنى الدين ومعنى التأريخ

١ ـ الدين ومعنى التأريخ:

إنّ مشكلة معنى التأريخ هي من المشاكل التي تفرض نفسها على الفكر الإسلامي، خاصة عندما يصل هذا الفكر إلى المستوى ألمفاهيمي.

إنّ معنى التأريخ عند السيد الصدر ليس من قبيل الدعايات السياسية على اعتبار أنّ الأحزاب تسعى إلى تدعيم مواقفها باعتبار نفسها مندمجة في الخط التاريخي الصحيح الذي يمثل معنى التأريخ.

إنّ مفهوم معنى التأريخ هو مبدأ للمعقولية ومبدأ للفعل أو العمل، لأنّ المسلمين ـ والبشر كلهم ـ يتحركون باسم معنى التأريخ، مع اختلاف واحد هو أنّ معنى التأريخ عند المسلمين مستمد من الإيمان بالله.

إنّ الفكر الغربي والفكر المحدث في العالم الإسلامي يريدان نفي هوية الأمة الإسلامية ونفي كلّ مشروع حضاري بديل وذلك عن طريق إحداث

قطيعة بين التأريخ والعقيدة الإسلامية، أي بين التأريخ والتعالي.

ترابط العقيدة مع التأريخ:

يرى السيد الصدر أنّ علاقة العقيدة الإسلامية بالحياة الاجتماعية وبالتاريخ هي علاقة موجودة بصورة أو بأخرى في العالم الإسلامي [١].

إنّ الشريعة الإسلامية تعتبر أنّ علاقة التأريخ بالعقيدة من الثوابت. أي هي عنصر بنيوي لا يمكن تغييره. إنّ السيد حلّل هذه العلاقة على المستوى السوسيولوجي كذلك أي على مستوى واقع الشعوب الإسلامية. فالعقيدة تؤثر في سلوك المسلمين وتشكل ذهنيتهم. وقد تقترب علاقة العقيدة بالحياة الاجتماعية أو تبتعد حسب الظروف، إلا أنّها لا تزول ويستحيل أنّ تزول، لأنّ زوالها معناه زوال الأمة من التأريخ. ومعنى هذا أنّ التأريخ (تأريخ الأمة) لا يمكن تحييده والنظر إليه كمادة خام يمكن تشكيله حسب أية صورة، لأنّ العقيدة عنصر أساسي وجوهري في تشكله ورسم معالم حركته.

لقد أراد الغرب منذ عصر النهضة إحداث قطيعة بين الأمة وبين عقيدتها وتأريخها. إنّ هذه الظاهرة التي حلّلها الصدر وأكد عليها وصلت إلى أعلى درجة من الوضوح في هذه العشريات الأخيرة، خاصة منذ الثورة الإسلامية في إيران. فالنظام الدولي الجديد ـ القديم يسعى إلى ابتلاع الأمة الإسلامية، وحجزها ضمن الرؤية الغربية التي تشكلها العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك.

هذه الأفكار السابقة قد استوعبها الصدر من خلال تحليله لحركة التأريخ

(١) منابع القدرة في الدولة الإسلامية: خاصة فصل: أخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الإنسان من الانسداد إلى الدنيا ـ ص ١٨٠ ـ ١٩٠.

من منظور الفقه الحضاري الذي يبحث عن قوانين الحركة التاريخية. يرى الصدر أنّ العمل لتحقيق المشروع الحضاري الإسلامي هو واجب شرعي وعنصر رئيسي وجوهري من العناصر المكونة لمعنى التأريخ. فمعنى التأريخ عند السيد الصدر ليس مجرد مسألة نظرية، بل له جانب عملي، وهذا الجانب العمل هو، بدوره، عامل أساسي من العوامل المشكّلة لمعنى التأريخ. فعلاقة الشريعة بالواقع هي التي تنتج معنى التأريخ .

إنّ فكرة معنى التأريخ تطرح إشكالية فلسفية كبرى، خاصة بالنسبة لفلسفات التأريخ الوضعية، لأنّ القول بأنّ للتاريخ معنى يسلم صاحبه، بصورة مباشرة أو ضمنية، بوجود معرفة صحيحة للتاريخ ككل أي للتاريخ الكوني، وما يتضمنه من عوامل ذات تأثير متداخل ومتشابك.

التعالي ضروري للمعرفة التاريخية:

يمكن التساؤل ـ على الصعيد الابستمولوجي ـ إذا كانت هذه المعرفة (المعرفة الكلية للتأريخ) ممكنة مع محدودية العقل الإنساني ونسبيته. وهنا يبرز موقف الدين على الصعيد المعرفي وعلى صعيد إعطاء معنى للتاريخ (وهما فكرتان متلازمتان) فالدين وحده هو الذي يمكّن الإنسان من طرح مشكلة المعرفة التاريخية ومشكلة معنى التأريخ. ومعنى هذا، من الناحية الفلسفية، أنّ ربط التأريخ بالتعالي هو الذي يجعل الإنسان المحدود بالظروف والعوامل التاريخية يتحرّر من ثقل الحاضر ويتحرّر ـ معرفياً ـ من مؤثرات المرحلة «التاريخية» ليصل إلى معرفة تاريخية تتجاوز نسبيته وتسمح له بإعطاء معنى للتاريخ.

إنّ مرجعية الإمام الصدر فيما يخصّ معنى التأريخ هي مرجعية دينية أولا وفلسفية ثانياً. لكن العلاقة بين الفلسفة والدين في هذا السياق لم تطرح في إطار الثنائية بين العقل والدين، أو من موقع النظرة إلى الدين حسب مطلقات العقل كما هو الأمر بالنسبة للفلسفة الإسلامية القديمة. العلاقة بين العقل والدين هي علاقة النسبي بالمطلق في نظر الصدر، لذلك جاءت الرؤية الفلسفية إلى التأريخ التي صاغها الصدر مختلفة عن فلسفات التأريخ في الغرب التي طرحت نفسها كفلسفات مختلفة مع الدين المسيحي أي كفلسفات للتاريخ تعطي معنى للتاريخ دون اللجوء إلى الدين.

معنى الوجود وغاية التأريخ:

لقد نظر الصدر إلى التأريخ من الزاوية السوسيولوجية، أي من خلال مفاهيم علم الاجتماع. غير أن السيد الصدر لم يقف في تحليله للتاريخ عند هذا الحد بل تجاوزه. فالدراسة السوسيولوجية للتاريخ تحاول الكشف عن القوانين التي تخضع لها حركة التأريخ، ولكنها لا تتكلم على غاية الحركة وأهدافها. إنّ فكرة غاية التأريخ أو معنى التأريخ استمدها السيد من الإسلام. فعلاقة الدنيا بالآخرة أنتجت «معنى الوجود»، ومن هذا المفهوم العام صاغ السيد الصدر رؤيته حول «معنى التأريخ».

إنّ معنى الوجود خلفية اعتمد عليها السيد الصدر في تقسيمه التأريخ البشري إلى مراحل، وكذلك تاريخ الأمة الإسلامية التي أدمج في التأريخ الكوني العام بحكم كونية الأمة الإسلامية.

ومن هنا فقد حلّل الصدر خلافة الإنسان في الأرض وتسلسل الرسالات

السماوية وختم النبوة وعلاقة الإمامة، بالنبوة، وحلل كذلك مفهوم الغيبة (الصغرى والكبرى) والظهور (للإمام الغائب الموعود) في إطار معنى الوجود كإطار عقائدي وفلسفي في نفس الوقت [١].

(تحرير الإنسان) نقطة التقاء:

يلتقي السيد مع فلاسفة التأريخ الغربيين عندما يعتبر أنّ التأريخ يتجه إلى غاية ايجابية: تحرير الإنسان. فهيجل يرى أنّ حركة التأريخ تتجه نحو تأليه الإنسان. أما ماركس فيرى بأنّ الجدلية التاريخية ستحول الدولة الرأسمالية، عن طريق الصراع الطبقي، إلى مجتمع شيوعي مبني على العدالة والحرية، إذا انتقلنا إلى الرؤية الفلسفية إلى التأريخ المبنية على الدين نلاحظ نفس الهدف (تحرير الإنسان). فالقديس (اوغسطيس) يعتبر التأريخ كصراع بين المدنية الأرضية والمدنية السماوية، وأنّ هذه الأخيرة هي التي ستنتصر.

المعايير الثابتة والمصدر المتعالي:

لكن مفهوم معنى التأريخ كما يطرحه الصدر لا يتفق مع هذه الرؤى السابقة إلا من حيث النهاية الايجابية بالنسبة للإنسان. إنّ الطابع العام الذي يغلب على فلسفات التأريخ في الغرب هو الثنائية. إنّ فلسفات التأريخ تتأرجح بين الخلاص الدنيوي والخلاص الروحي. هذه النظرة الجزئية تجاوزها الصدر ونظر إلى معنى التأريخ من خلال مبدأ الإسلام دين ودنيا وحضارة. أي من خلال نظرة كلية تربط المادي بالروحي والأرض بالسماء. إنّ هذه النظرة الكلية التي يعتمد عليها مفهوم معنى التأريخ تمنع

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٩٧٩م وكذلك بحث حول الإمام المهدي عليه السلام.

الأمة الإسلامية من الاستغراق في ردود الفعل الآنية تجاه حركة التأريخ.

فالرؤية الإسلامية إلى التأريخ باعتمادها على معايير ثابتة ترسم معالم لحركة الأمة، لذلك سيبقى المشروع الحضاري الإسلامي صامداً أمام كلّ المؤثرات عكس المشاريع الأخرى التي تتغير، وأحياناً تتراجع عن ثوابتها وأهدافها. مثلا الأحزاب الشيوعية في البلدان الرأسمالية تخلّت منذ السبعينيات عن أسسها كالصراع الطبقي وكمفهوم دكتاتورية البروليتاريا. وأخيراً قد تخلّت البلدان الاشتراكية عن الماركسية. كما أنّ المشروع الحضاري الإسلامي لا يمكن أن يجمّد حركة التأريخ على غرار نهاية التأريخ عند كلّ من هيجل و فوكوياما. فارتباط التأريخ بالتعالي يعطي للتاريخ معنى منفتحاً على المطلق، ومن هنا فحركة التأريخ لا نهاية لها [1].

وهكذا فإنّ الفكر الغربي بحكم نظرته المادية إلى الكون والإنسان لم يستطع النظر إلى التأريخ من خلال معايير ثابتة، لأنّ النظرة المادية لا يمكن أن تنتج عنها قيم ثابتة بل تنتج أفكاراً كرد فعل ظرفي تجاه حركة التأريخ. فالنظرة المادية إلى الكون والإنسان لا تتجاوز الموقف الامبريقي الذي يجعل الفكر خاضعاً للموضوع، ومعنى التأريخ خاضعاً للواقع الراهن وللمرحلة التأريخية.

لاشك أنّ فلسفة هيجل ربطت التأريخ بالتعالي. لكنه تعالي مزيف، لأنّه من صنع الإنسان النسبي: من صنع هيجل، لذلك جمّد هيجل حركة التأريخ في معركة يينه (Iena) واعتبر نابليون ممثلا لله. فأصبح معنى التأريخ مجرّد

(١) التفسير الموضوعي: ص ١٤٦ ـ ١٥٥.

تبرير للأمر الواقع: فكلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي.

وهكذا لا يمكن إعطاء معنى للتاريخ إلا بالرجوع إلى مصدر خارج عن التأريخ ومتعالي عليه، لأنّ التأريخ ليس هو الحقيقة النهائية، إنّه لا يكفي نفسه بنفسه، لذلك يتميز المشروع الحضاري الإسلامي عن سائر المشاريع الحضارية الأخرى بارتباطه بمعنى التأريخ ذي المصدر المتعالي على التأريخ. فتصبح علاقة المشروع الحضاري بمعنى التأريخ تستمد قوتها من علاقة النسبي بالمطلق أو علاقة الإنسان بالمثل الأعلى.

إنّ علاقة التأريخ بالتعالي لا تنفي تدخل الإنسان في حركة التأريخ. إنّ الرؤية الإسلامية إلى التأريخ تتجاوز، في نظر الصدر، كلا من الرؤية اللاهوتية التي تفسر التأريخ بأسباب غيبية بصورة مباشرة، والرؤية الوضعية التي تصوغ معنى التأريخ من خلال التأريخ كمرجعية تكفي نفسها بنفسها (التاريخانية). إنّ معنى التأريخ يستمد من التأريخ ومن فوق التأريخ بحكم علاقة الإنسان بالغيب أي بالتعالي.

وهكذا يتضمن معنى التأريخ علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة وبالله. إنّ خلافة الإنسان له في الأرض تنطلق من هذه العلاقات الثلاثة لتتجسد في التأريخ. أما فلسفات التأريخ الغربية فإنّها تحصر معنى التأريخ في علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة.

نظرية المعرفة ومعنى التأريخ:

إنّ محدودية فلسفات التأريخ الغربية ناجمة عن محدودية نظرية المعرفة التي ترتكز عليها، كما أشرنا فيما سبق، وهي نظرية للمعرفة لا تتشكل خارج

العلاقة بين الذات والموضوع. غير أنّ أصحاب هذه النظرية يرفعونها إلى درجة المعرفة المطلقة. مثلا فلسفة التأريخ عند كلّ من هيجل وأ. كونت وماركس ترتكز على نظرية للمعرفة مطلقة ـ بصورة ضمنية ـ لدى هؤلاء الفلاسفة. وليس الأمر كذلك بالنسبة للرؤية الإسلامية إلى التأريخ حيث إنّ نظرية المعرفة التي ترتكز عليها هذه الرؤية لها بعد متعالي.

هذا البعد المتعالي هو الذي يدعم معنى التأريخ ويعطيه صورته العامة. مثلا معنى التأريخ في الرؤية الإسلامية التي صاغها الصدر لا يمكن أن يتخلّى عن تسلسل الرسالات السماوية التي ختمت بالرسالة الإسلامية. ولا يمكن أن يتخلّى عن ظهور الإمام المهدي عليه السلام ووعد الله بنصر المؤمنين. فهذه الجوانب كلها جوانب عقائد تعطي معنى للتأريخ، وتقتضي في نفس الوقت تدخل إرادة الإنسان ومسؤوليته في حركة التأريخ. فالشعوب التي تسير في خط معنى التأريخ هي التي تتقدم، أما التي تسير في خط معاكس لمعنًى التأريخ ذاتها تخضع لعوامل الانحطاط. وبعبارة أخرى فالشعوب التي تسير في خط خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء هي التي تسير في خط المعنى الحقيقي للتاريخ. فالصدر يربط بين الخلاص (نصر الله) وفلسفة التأريخ.

فالرؤية الإسلامية إلى التأريخ، كما يطرحها الصدر، هي رؤية تعرف أين يتّجه التأريخ. هذه المعرفة ليس مصدرها التأريخ أو العقل الإنساني وحده بل مصدرها علاقة التأريخ بالتعالي. إنّ علاقة التأريخ بالتعالي ليس معناها التنبؤ بما سيقع في المستقبل على غرار تنبؤات علماء الفلك. إنّ علاقة التأريخ بالتعالي ينتج عنها معنى للتاريخ يطمئن المؤمنين ويعبؤهم. في نفس الوقت، لخوض معركة إعادة بناء الأمة الإسلامية. لا شك أنّ المستقبل مجهول، لكن

فلسفة التأريخ التي تستمد رؤيتها من الإسلام تضمن تاريخ الأمة كتاريخ ممثل للخط الرسالي كما تضمنه من كلّ الرؤى التأريخية الأخرى التي تهدّد معالم حركته وتهدّد معقوليته.

محدودية المؤرخ والنظرة الكلية:

لكي يتمكن الفيلسوف من إعطاء معنى للتاريخ يجب أنّ ينظر إلى التأريخ ككل. في حين أنّ المؤرخ أو فيلسوف التأريخ لا يعرفان بداية التأريخ كما أنهما لا يعرفان نهايته. فالإطار الابستمولوجي الذي ينطلق منه فيلسوف التأريخ لا يسمح له بالنظرة الكلية إلى التأريخ. فالوثائق والأخبار لا تسمح إلا برؤية جزئية وجد نسبية إلى التأريخ. إنّ هذا العائق يزول عندما يتعالى مصدر معنى التأريخ على التأريخ. فهنا تتشكل رؤية فلسفية إلى التأريخ تملك مقومات الطرح الكلي لحركة التأريخ ومعناه. فمعنى التأريخ من هذا المنظور ليس مصدره التأريخ بحيث يصبح بدوره ظاهرة تاريخية نسبية. وهذا ما أخذه الصدر على فلسفات التأريخ الغربية خاصة عند كلّ من هيجل وماركس [١] حيث أتت نظرتها إلى التأريخ كرد فعل مباشر للمرحلة التأريخية التي عاشا فيها ولمؤثرات الحضارة الغربية (كالصراع بين العلم والمسيحية خاصة في العصور الوسطى وما نتج عنه من حكم ثيوقراطي قاهر، ثم عصر النهضة وظهور الاكتشافات في المجال العلمي والتقني، تقدم الصناعة، الاستعمار ونشر الثقافة الغربية باسم كونية الحضارة الغربية.. الخ).

ففلاسفة التأريخ في الغرب كانوا ـ عند تنظيرهم ـ يتصورون الزمان في الماضي والحاضر والمستقبل. في حين أنهم لا يملكون ـ على الصعيد

---

(١) اقتصادنا: ص ٦٥ ـ ٦٦ وص ٧٣ ـ ٧٥.

الابستمولوجي ـ مقومات هذا التصور. فجاءت رؤيتهم إلى التأريخ ومعناه مجرّد ظاهرة تاريخية محدودة بمحدودية العوامل الاجتماعية والثقافية والتأريخية التي أثرت فيها..

لذلك لم يطرح الصدر فكرة معنى التأريخ وفلسفة التأريخ على العموم خارج الدين الإسلامي (خارج الرؤية الدينية المحللة في أفق فلسفي): فمعنى التأريخ ليس تاريخياً في نظر الصدر أي ليس مجرّد ظاهرة تاريخية في جوهره. وهذا لا يعني بأنّ الصدر أهمل العوامل التأريخية في تشكيل معنى التأريخ وأكد على البعد المتعالي وحده. إنّ معنى التأريخ في نظر الصدر هو نتيجة للتعالي وللتأريخ في نفس الوقت، وهذا ما يتجلّى بوضوح في تحليل الصدر للنبوة ولتسلسل الرسالات السماوية وتحليله للإمامة والعصمة. فهذا التحليل تمّ انطلاقاً من خلفية معرفية منقطعة النظير. أي خلفية معرفية لا يمكن حصرها في مذهب من المذاهب الفلسفية المعروفة كالنزعة التجريبية أو المذهب العقلي أو الواقعية أو المثالية أو التفكير اللاهوتي، لأنّها خلفية معرفية تفتح نظرية المعرفة على آفاق الغيب التي لا تنفد [1].

وقد كسرت هذه الخلفية المعرفية حاجز الثنائية التي تتميز بالنظرة الجزئية والتجزيئية إلى القضايا وما ينجم عنها من طرح ناقص للمشاكل. فالفكر الغربي لا يرى طريقاً ثالثاً في المعرفة غير الموقف الوضعي والموقف اللاهوتي المناقض له. فكل دراسة للتاريخ تدخل الجانب الغيبي تصبح بالنسبة للفكر الغربي نظرة لاهوتية متناقضة مع العلم، يقول ريمون آرون (Aron Raymon) في هذا السياق: «.. إنّ البعد التاريخي يختلف بصورة جذرية

(١) السيد محمد باقر الصدر: التجديد والتغيير في النبوة ـ مؤسسة أهل البيت في الزينبية ـ بدون تأريخ، بدون مكان. أنظر كذلك: بحث حول الولاية وكذلك: بحث حول الإمام المهدي.

مع فلسفة التعالي» [١].

غاية التأريخ تحدد معناه:

إنّ معنى التأريخ في كتابات الصدر يتحدد حسب غاية التأريخ. فهذا الأخير لا يكون اتجاهاً معيناً ما لم يسع إلى غاية معينة. فكرة الغاية تقتضي بدورها، فكرة النهاية، نهاية التأريخ (هذا المفهوم سنحلّله في آخر البحث ونكتفي هنا بالقول بأنّ نهاية التأريخ في الرؤية الإسلامية لها معنى خاص).

وفكرة النهاية تسمح بالدراسة العقلانية للتاريخ، وهي عقلانية تتضمن تسلسل الحوادث التأريخية تسلسلا سببياً. وهو تسلسل لا يمكن تصوره دون وجود غاية يسعى التأريخ نحوها، لذلك لم يعالج الصدر التأريخ من منظور مثالي متطرف، أو من منظور طوباوي للهروب من الواقع القاسي، والقفز نحو المستقبل المنتظر حيث وعد الله بنصر المؤمنين. بل أصبحت فكرة النهاية كغاية لتاريخ الأمة، أداةً للدراسة العلمية لحركة التأريخ. فوعد الله بنصر المؤمنين وظهور الإمام المهدي عليه السلام يقتضيان في نظر الصدر تعبئة الشعوب الإسلامية لاستحقاق الإمداد الغيبي ونصر الله. فالتعبئة الجهادية ومعنى التأريخ فكرتان متلازمتان، لأنّ التأريخ لا يتحقق عن طريق عقل كوني كما هو الأمر عند هيجل، أو عن طريق حتمية تاريخية تكفي نفسها بنفسها كما هو الأمر عند ماركس. بل يتحقق التأريخ عن طريق التدخل الواعي والملتزم للإنسان. من هذا المنظور طرح الصدر البديل الإسلامي. طرحه كحلّ آخر خارج الطرح الهيجلي والطرح الماركسي، لا كحل تلفيقي

---

(١) ريمون آرون. مدخل إلى فلسفة التأريخ (باللغة الفرنسية) :Raymon InternationalAron
.P١٣٠ ١٩٣٨ la›al Philosophie de lihistorie. Edition Gallimar - Paris

بين هذين التيارين. فالصدر قد حلل تحليلا نقدياً فكرة معنى التأريخ عند كل من هيجل وماركس. معنى التأريخ عند هيجل يتحقق في الفلسفة السياسية كنظرية للدولة، التي تصبح منتهى صيرورة العقل الكوني عبر التأريخ، وتصبح مجسدة للعقل الكوني. أي تصبح الدولة كتجسيد لله في التأريخ. وتصبح مجسدة للعقل الكوني. أي تصبح الدولة كتجسيد لله في التأريخ، وتصبح ـ تبعاً لذلك ـ مبررة كلّ السلوكات حتى ولو كانت لا إنسانية، لأنّ الدولة هي الواقعي وهي المعقول.

أما معنى التأريخ عند ماركس فيتحقق عن طريق ثورة البروليتاريا، وعن طريق قهر الإنسان للطبيعة وتحويلها، كما يتحقق التأريخ ويصل إلى منتهاه عندما تزول الطبقات.

منطلق السيد الشهيد الصدر:

يرى السيد الصدر أنّ التأريخ منذ قرن لم يتحقق بصورة يقينية من أية فرضية من هذه الفرضيات السابقة. كما أنّ التأريخ لم يثبت ـ في نظر الصدر ـ صحة نظريات التقدم، التي ظهرت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وهكذا أصبحت كلّ أنواع نهاية التأريخ مجرّد تخمينات قد فقدت معناها أو ستفقد معناها.

يجب إذن، على الصعيد العلمي، البحث عن فرضية أخرى لحركة التأريخ ومعناه خارج الرؤية الغربية إلى التأريخ.

ينطلق الصدر من خلفية معرفية تختلف عن الخلفية، التي ينطلق منها فلاسفة التأريخ في الغرب على اعتبار أنهم ينطلقون من فرضيات مصدرها

العقل وحده. كما أنّ موقف الصدر يختلف عن المفكّرين، الذين يعتمدون على الدين في تفسير التأريخ وإعطائه معنى حيث يفسرونه بعوامل غيبية مباشرة، ينطلق الصدر من إطار شرعي ومعرفي وقيمي مصدره القرآن الكريم. هذا الإطار يقدم معالم حركة التأريخ، التي تسير في اتجاه الخط الرسالي، كما يقدم معالم حركة التأريخ المنحرفة عن الخط الرسالي.

فمنطلق الصدر ليس إذن ذا طابع افتراضي بل هو منطلق إيماني، لأنّ معنى التأريخ في الإسلام ليس قابلا لأي تأويل: معنى التأريخ في الإسلام ليس مجرّد فرضية تحتمل الصواب والخطأ. فانتصار الإسلام والأمة جانب عقائدي لا يمكن التخلي عنه أو إنكاره على غرار ما تفعله الإيديولوجيات الأخرى الماركسية والليبرالية معاً، التي تتخلى عن كثير من ثوابتها إنّ لم تتخل عنها كلّها كما هو الأمر بالنسبة للاشتراكية الماركسية في هذه السنوات.

لكن المنطلق الإيماني الذي يعتمد عليه السيد الصدر لصياغة معنى التأريخ ليس إيمانياً بالمعنى الروحي فحسب، بل هو إيماني بالمعنى المعرفي كذلك. فهو ليس مجرّد حالة روحية مريحة أو مجرّد حالة عاطفية، بل هو كذلك ـ والى درجة كبيرة فيما يخصّ صياغة معنى التأريخ ـ ذو جانب فكري.

فالمنطلق الإيماني ليس، من هذا المنظور، عائقاً أبستمولوجياً أمام المعرفة على اعتبار أنه في جوهر قبلي (أي ليس مستمداً من التجربة) بل المنطلق الإيماني يحفظ الباحث من أن يتيه في متاهات الافتراضات، أو يتيه في متاهات المثاليات المتطرفة.

مثلاً يعرف الباحث بفضل المنطلق الإيماني أنّ الترف يؤدي إلى الفساد ثم إلى الهلاك: هلاك القرية أو الحضارة. وأن عملية التغيير ليست عملية

اجتماعية فحسب على اعتبار ان المجتمع كائن منفصل عن الأفراد، بل عملية التغيير من صنع الأفراد والمجتمع في علاقتهما بالله.

هكذا يعتمد الصدر في صياغته لمعنى التأريخ على المنطلق الإيماني كإطار يحمل أدوات استكشافية ترسم الإطار العام ـ لا الجزئي أو الدقيق ـ للبحث. فطرح البديل فيما يخصّ معنى التأريخ، وفيما يخصّ البديل الحضاري الإسلامي على العموم، يقتضي حتماً قطعية جذرية مع نظرية المعرفة، التي ارتكزت عليها فلسفات التأريخ في الغرب. ويقتضي ـ نتيجةً لذلك

رفض الفكر التاريخي بمفهومه الغربي خاصة في علاقته مع التاريخانية من حيث هي المصدر الوحيد لصياغة معنى التأريخ. فالسيد الصدر يرى أنّ القطيعة الابستمولوجية المنتجة للرؤية البديلة إلى التأريخ لا يمكن ان تأتي من الفكر الغربي. كما أنّه لا يكفي أن تأتي من خارج الغرب أو خارج الفكر الغربي. كأن تأتي مثلا من بلد من البلدان المتخلفة. فالقطيعة الابستمولوجية تأتي من الطرح الفلسفي لحركة التأريخ وللمشروع الحضاري من موقع علاقة التأريخ بالتعالي. وهي العلاقة التي تحرّر الفكر التاريخي من الأفكار الظرفية الخاضعة للمرحلة التأريخية، أو لمتطلبات الحضارة التي ينتمي إليها فيلسوف التأريخ.

ضرورة تجاوز النموذج الحضاري الغربي:

إنّ معنى التأريخ من هذا المنظور الذي يقدمه الصدر هو عبارة إذاً عن نهاية لتأريخ معين أي لنموذج حضاري معين، ودخول إلى التأريخ بالنسبة للمشروع الحضاري الإسلامي. فالخروج من التأريخ بمفهومه الغربي

يتطلب التجاوز: تجاوز النموذج الحضاري الغربي، وتجاوز فلسفة التأريخ في صورتها الغربية ومرتكزاتها المعرفية ونتائجها الأخلاقية. أي كسر الوثوقية الغربية في المجال المعرفي وامتداداته السياسية التي تعتبر استعمار الشعوب تحديثاً، والتي تبرر قهر الشعوب باسم تفوق الحضارة الغربية وباسم مقولة كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي.

ظاهرة الدولة:

لا شك أنّ معنى التأريخ في نظرية الصدر يتضمن، هو الآخر، البعد السياسي، بل هذا البعد موجود بصورة مباشرة في الرؤية الفلسفية إلى التأريخ لدى الصدر. فالحضارة الإسلامية لن تتحقق بدون دولة. فالدولة، هي أداة للتفعيل الحضاري. لكن نقطة الاختلاف بين الصدر والفلسفة الغربية في هذا المجال تكمن في الطرح الناقص لهذه المشكلة في الفكر الغربي. وهو طرح يتأرجح بين تأليه الدولة واعتبارها كنهاية للتاريخ (هيجل) وبين اعتبار الدولة أداة شر (وسيلة للاستغلال) يجب أن تزول كما يرى ماركس. فالصدر عالج المشكلة باعتبار الدولة ظاهرة نبوية وضرورة حضارية، فربط الدولة بالتاريخ وبالتعالي معاً.

وهذا ما جعل الدولة في نظر الصدر تتجه نحو الكونية: فظهور الإمام المهدي عليه السلام هو جانب من جوانب علاقة التأريخ بالتعالي، وهذا ما يجعل الدولة تسير في خط تصاعدي حتى تصير دولة كونية في عصر الظهور.

فالصدر ربط الدولة بمعنى التأريخ وحررها من الثيوقراطية بمفهومها اللاهوتي (المسيحية في القرون الوسطى والملك في تاريخ الأمة) كما حررها

من «الثيوقراطية» بمفهومها الوضعي، إن صح التعبير، كما يتجلّى ذلك في فلسفة هيجل [١]. وإذا كانت الدولة في فلسفة هيجل هي منتهى حركة التأريخ فإنّ الأمر ليس كذلك عند الصدر.

حيث إنّ الدولة مؤسسة لتطبيق شرع الله، فهي إذاً وسيلة وليست غايةً في ذاتها.

فولي الأمر هو عبد من عباد الله، وليس ممثلاً لله في الأرض أو مجسداً لحركة التأريخ أو للعقل الكوني كما كان يرى هيجل، حيث اعتبر هذا الفيلسوف أنّ نابليون هو «الروح على جواد».

الانطلاق من الإنسان إلى الله:

أنّ موقف الفلسفة من علاقة الإنسان بالله ينعكس على الرؤية إلى التأريخ. فالمسيحية التي ألّهت المسيح عليه السلام تنطلق من الله إلى الإنسان (جدل هابط). وهذا أدّى إلى فكرة الحلول، ثم إلى رؤية فلسفية إلى التأريخ تقول بحلول العقل الكوني (أو الله في نظر هيجل) في التأريخ إلى درجة أنّ الله والتأريخ شي واحد.

أما الإسلام فينطلق في رؤيته إلى علاقة الإنسان بالله من الإنسان إلى الله. وهذه الرؤية لها انعكاسات على نظرة المسلمين إلى التأريخ. فحركة الإنسان نحو الله في نظر الصدر تعبر عن خلافة الإنسان لله لذلك يتطلع الإنسان النسبي إلى المثل الأعلى المطلق. وإذا كانت فكرة (الحلول) المسيحية قد أثرت

---

(١) انتقد الصدر الثيوقراطية نقداً جذرياً. وصاغ انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة الشريفة مفهوماً سياسياً جديداً في الفكر الإسلامي «خلافة الأمة». أنظر خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

في فلسفات التأريخ الغربية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فأصبحت هذه الفلسفات حول الإنسان النسبي إلى المطلق وانتهت إلى مقولة نهاية التأريخ. فإنّ الأمر ليس كذلك في الرؤية الإسلامية التي تجعل من الخلافة (خلافة الإنسان لله في الأرض) حركة مستمرة نحو المثل الأعلى، وتجعل التقدم تقدماً لا نهاية له بحكم الغاية المطلقة التي تتجه نحوها حركة التأريخ.

وهكذا فمعنى التأريخ عند الصدر هو جانب من جوانب العقيدة، وليس مجرّد موقف فلسفي. فالعقيدة الإسلامية تنتج عنها نظرة إلى الكون والإنسان ومصيره. فخارج معنى الوجود لا يوجد إلا العبث واللامعقول: وهذه حالة من حالات الشرك المتناقضة جذرياً مع عقلانية التوحيد الصارمة.

٢ ـ التأريخانية والتعالي: الحدّ الفاصل:

إنّ الرؤية الإسلامية إلى التأريخ هي رؤية جهادية ذات ثورية جذرية إلى أقصى حدّ، لأنّ الأساس الفكري والقيمي لعملية التغيير لا يستمد مصدره من الظروف الاجتماعية، التي أنتجت الأوضاع التي تتجه الثورة إلى إزالتها. إنّ هذه النقطة هي الحدّ الفاصل بين الرؤية الإسلامية إلى التأريخ وبين الرؤية الوضعية.

فهذه الأخيرة تستند على أساس فكري يضرب بجذوره في الظروف والعوامل الاجتماعية التي ينبغي الثورة عليها. في حين أنّ عملية التغيير يجب أنّ تنبع من مصدر خارج عن الخلفية الثقافية، التي أفرزت الأحوال التي تسعى الثورة إلى القضاء عليها وتغييرها.

البعد الكوني:

يرى الصدر في هذا السياق، أنّ الرأسمالية والماركسية تشكلتا، معاً، في أرضية ثقافية واحدة: الثقافة الغربية، ولذلك لا يمكن تعميمهما على كلّ شعوب العالم. معنى ذلك ان الفكر الغربي فكر غير كوني. إنّ التغيير الذي يسعى إلى ثورة كونية، لتحقيق مشروع حضاري كوني ينبغي أن يستند على أسس ثقافية مختلفة عن الثقافة الغربية. أي يستند على ثقافة ذات قيمة كونية. والإسلام هو وحده الذي يتمتع بالبعد الكوني، الذي يرشح المسلمين لعملية التغيير الجذري الذي تنتظره البشرية.

لم يأت الإسلام ليعالج جانباً من جوانب الحياة الإنسانية كما هو الأمر بالنسبة للرسالات السابقة عليه. فالإسلام استوعب كل الرسالات السابقة وأتى بمبادئ ومعايير وأحكام شرعية تسمح له باستيعاب حركة التأريخ عن طريق نظرة كلية إلى الإنسان والمجتمع والتأريخ، لذلك تتميز الأمة الإسلامية بتفتحها على كلّ الحضارات، كما تتميز بقدرتها الاستيعابية لعطاءات كلّ الحضارات [1].

فالأمة الإسلامية أُمة كونية، وليست خاصة بشعب معين، أو بمنطقة جغرافية معينة. الأمة الإسلامية تستمد كونيتها من المبادئ والقيم الإلهية، وتستمدها كذلك من التجرية التأريخية، حيث إنها استطاعت في مرحلة تاريخية معينة أن تستوعب عطاء الحضارات (لحضارة اليونانية والفارسية والهندية..) فكونية الأمة مستمدة من معايير كونية عكس الحضارة الغربية

(١) التجديد والتغيير في النبوة.

التي أنتجت كونية مزيفة، لأنها لا تتمتع بمعايير تسمح لها بأن تعمم نموذجها الاجتماعي والسياسي على شعوب العالم.

يرى السيد الشهيد الصدر أن كونية الحضارة الغربية مزيفة، لأنها ترتكز على القوة المادية (الاستعمار واستغلال الشعوب، العنصرية، النظرة الناقصة والتجزيئية إلى الإنسان باعتباره كائناً تتمحور حياته حول الإنتاج والاستهلاك). وهنا يُطرَحُ النموذج الحضاري الإسلامي كنموذج كوني قادر على القيام بتغييرات جذرية، لأن مصدره خارج الظروف، التي أنتحب أزمة الحضارة المعاصرة، ولأنه يتمتع بمعايير الكونية والقدرة على التحكم في حركة التأريخ لا الخضوع لها وتبريرها [١].

العدمية:

لكن من جهة أخرى، قد أدى تخلي الفكر الغربي (أو بعض مذاهبه) عن التاريخانية إلى التمسك بالعدمية. وهكذا يتميز الفكر الغربي بردود الفعل الآنية أو الظرفية نتيجة لمرجعيته التي لا تتجاوز العقل والتأريخ. فعندما لاحظ الفكر الغربي كذب تنبؤات فلسفات التأريخ. في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تاه في متاهات العدمية. والحقّ أنّ العدمية متضمنة في التاريخانية على اعتبار أنّ معنى التأريخ عند هذه الأخيرة هو معنى مزيف، لأنّ التأريخ لا يكفي نفسه بنفسه.

---

(١) محمد مورو: مقدمة في لاهوت التحرر: الإسلام إيديولوجية الفقراء ـ مجلة العالم ـ لندن، ابريل ١٩٩٥م عدد ٥٢٩ ـ ٢٥.

التأريخ والتعالي:

ويرى السيد الصدر، في هذا السياق، أنّ معنى التأريخ لكي يكون حقيقياً من الوجهة المعرفية، ومعبئاً من الناحية العملية يجب ربط التأريخ بالتعالي. أي ربط المعرفة التأريخية بالأدوات الاستكشافية التي يقدمها القرآن الكريم. وهذا يؤدي ـ حتماً ـ إلى رفض التاريخانية والاعتماد في صياغة معنى التأريخ على القرآن الكريم وعلى التأريخية أي النظر إلى التأريخ بمنظار سوسيولوجي (لا مجرّد سرد الحوادث أو التأريخ السردي) وربطه بالتعالي. فالصدر ـ كما أشرنا فيما سبق ـ لا يرفض التأريخ كواقع وكمعطى من معطيات الحقيقة وجانب من جوانبها، بل على العكس فان ما يميز كل كتابات الصدر هو التأكيد على التأريخ وعلى التأريخية كموضوع للمعرفة العلمية، فمعنى التأريخ في نظر الصدر يبقى مجرّد تخمينات ميتافيزيقية إذا لم ينبع من نظرة علمية إلى التأريخ.

ويمكن القول، في هذا السياق: إنّ نهاية الإيديولوجيات أو ما يسمى بنهاية التأريخ، وهي نهاية قد توقعها الفكر الإسلامي منذ السيد جمال الدين الحسيني، تعني نهاية معنى معين للتاريخ لا معنى التأريخ بإطلاق. ذلك أنّ علاقة التأريخ بالتعالي هي التي تفتح المجال لمعنى حقيقي للتاريخ. فليس إذن (كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي). هناك دائماً فجوة أو اختلاف بين التأريخ والحقيقة (أو بين التأريخ والمثل الأعلى حسب تعبير الصدر). الحقيقة لا يمكن للتاريخ أن يستوعبها في كلّ جوانبها، إنّها متعالية وتاريخية في نفس الوقت، هي متعالية في مصدرها وتاريخية في تطبيقاتها الإنسانية.

معنى التأريخ في الفكر الغربي:

لقد تمّ تشكيل معنى التأريخ في الفلسفة الغربية في القرن الثامن عشر خاصة، من موقع تفاؤلي: البشرية تسعى ـ باسم التأريخ ـ نحو هدفين: الحرية ووفرة الإنتاج. وقد دُعمت هذه النظرة باسم معرفة علمية وفلسفية للتاريخ (اجوست كونت وماركس وغيرهما).

وما زال الفعل ورد الفعل هو الطابع المميز لفلسفة التأريخ في الغرب. خاصة في السنوات الأخيرة بعد سقوط الأنظمة الاشتراكية. فقد تنبأ ماركس بزوال الدين والأسرة والدولة والطبقات. أي تنبأ بنهاية التأريخ. ولقد كذب التأريخ كلّ هذه التنبؤات. ومن هنا ردّ الفعل الرافض للماركسية من طرف المفكرين الرأسماليين، الذين طرحوا الديمقراطية الليبرالية كغاية نهائية للتاريخ.

نظرية المفكر الإسلام:

أما الصدر فقد طرح مشكلة معنى التأريخ وغايته خارج الإشكالية الغربية. وهي إشكالية ضيقة في نظر الصدر، لأنها لا تتصور طريقاً آخر لحركة التأريخ، غير الطريقين الرأسمالي (والاشتراكي سابقاً). ولا تتصور في المجال الاجتماعي والاقتصادي إلا صورتين للملكية: الملكية الخاصة والملكية الجماعية. وقد بين الصدر بأن النظرة الشمولية إلى الإنسان والكون، التي يتميز بها الإسلام تتجاوز هذه الرؤية الضيقة في المجالات السياسية والاقتصادية والحضارية على العموم. فالإسلام لا يحدث قطيعة بين الروحي

والحضاري وبين الفردي والاجتماعي، لذلك فالمعنى الإسلامي للتأريخ يتجاوز المعنى الغربي بجانبيه الرأسمالي والاشتراكي بهذا الطرح الشمولي للإنسان ولحركة التأريخ [1].

لقد انتقد السيد الصدر مادية الحضارة الغربية. فهو يرى بأنّ النظام الرأسمالي يريد أن يكيف المجتمع، ليصبح الإنسان مجرّد إنسان استهلاكي. فالمعرفة والقيم توظف لخدمة السوق والاستهلاك. ونفس الأمر بالنسبة للنظام الاشتراكي الذي ينطلق ـ في نظر الصدر ـ بصورة مباشرة وواضحة من نظرة مادية إلى الكون، وهذه النظرة المادية هي، في نظر الصدر، النتيجة المباشرة للرؤية الوضعية إلى الإنسان والتأريخ في الفكر الغربي.

الصدر وهيجل:

عندما يطرح الصدر الأساس الفكري الذي تعتمد عليه عملية التغيير، ويرى بأنّ هذا الأساس الفكري لا تكون له النتائج المرجوة في تغيير التأريخ إذا كان مصدره التأريخ نفسه. أي يستمد مصدره من الأوضاع التي يراد تغييرها. عندما يطرح الصدر هذا المشكل فأنه يدحض فلسفات التأريخ الوضعية كلّها، ويكشف عن تناقضها الداخلي [2] فهيجل عندما يضع فلسفته كنهاية للتاريخ يتجاوز ـ في سياق الرؤية الصدرية ـ درجة الفيلسوف ليضع نفسه بصورة ضمنية أو صريحة في مستوى «الأنبياء». فهيجل يعتبر نفسه أنه اكتشف ما لم يكتشفه أحد: اكتشف المنطق الداخلي لحركة التأريخ اكتشافاً نهائياً. فهو قد سعى إلى وعي يمثل منتهى صيرورة كونية. لاشك أنّ هذه

---

(١) اقتصادنا (مفهوم أو مبدأ الملكية المزدوجة) ص ٢٥٧.

(٢) اقتصادنا: ص ٦٥ ـ ٦٧ وص ٧٣ ـ ١٢١.

النبؤة ليست إلا نبؤة مزيفة أي «نبؤة وضعية» لا تملك مقومات التعالي على التأريخ حتى تتمكن من اكتشاف منطق حركته ومنتهى صيرورته.

ويعتبر الفكر الغربي كلّه امتداداً لفلسفة هيجل من حيث كون الفكر الغربي يعتبر نفسه فكراً كونياً ينفي كلّ بديل. فالاستعمار يبرر نفسه باسم هذه الكونية، وكذلك العلاقات الدولية التي ظهرت بعد الاستعمار المباشر. ويمكن اعتبار فرانسيس فوكوياما في هذه الأيام فيلسوف النهاية والكونية المنتظر الذي يجسد فلسفة هيجل [١].

وفي هذا السياق فلسفات التأريخ الغربية ترى بأنّ حلّ مشكلة البشرية هو حلّ سياسي (زوال الدولة عند ماركس، سيادة الديمقراطية الليبرالية عند الرأسماليين) وحلّ اقتصادي: انتشار وتعميم مجتمع الاستهلاك.

ويقدم الصدر الحلّ الإسلامي، حيث يرى بأنّ حلّ مشكلة الإنسان ليس حلا سياسياً أو اقتصادياً في الأساس. هذه الجوانب وسائل فقط. فحلّ مشكلة الإنسان يمكن في معنى الوجود. أي علاقة الإنسان بالتاريخ وبالغيب [٢].

وهكذا فالتاريخ بالنسبة للفكر الوضعي هو (الشيء في ذاته». أي التأريخ يكفي نفسه بنفسه. أما بالنسبة للصدر فالتاريخ لا معنى له، معنى حقيقياً، في حدّ ذاته. فالتاريخ نسبي ولا يستمد معناه إلا بفضل علاقته بالتعالي.

---

(١) Irving Kristol: Apropos de la Fin de l'historie - In Commentarie ١٩٨٩ Automne .٤٩P٦٨١.No

(٢) السيد محمد باقر الصدر: بحوث إسلامية ـ دار الزهراء، بيروت ١٩٨٣م ص ١٦٤ـ١٦٧.

سطحية المحدثين:

وتجدر الإشارة إلى أنّ المحدثين في العالم الإسلامي قد حاولوا دمج التاريخانية في الفكر الإسلامي، حاولوا دمجها كما هي دون تحليل نقدي ودون إعادة النظر في بعض جوانبها على أقل تقدير، فهم يرون أنّ الحداثة لن تتحقق إلا إذا نظر إليها من خلال التاريخانية.

فالحداثة في نظر المحدثين في العالم الإسلامي لا توجد إلا في شكلها الغربي.

يقول عبد الله العروي: «إنّ ارتباط الأمة بالتراث قد انقطع نهائياً في جميع الميادين، وإنّ الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدماء ونؤلف فيهم إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو ـ الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقي الذهن العربي حتماً مفصولا عن واقعه متخلفاً عنه بسبب اعتبار الوفاء للأهل حقيقة واقعية مع أنّه أصبح حسّاً رومانسياً منذ أزمان متباعدة» [(١)].

وعليه فالمرجعية المحركة للتاريخ الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع (وسطوية) مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة لاستطلاع التأريخ والواقع، وهي المبرّر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية، بالسطحية، وعلى الماركسية بأنّها النظرية

(١) عبد الله العروي ـ الايدولوجيا العربية المعاصرة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٠م ص ١٢٥.

النقدية للغرب الحديث. النظرية المعقولة الواضحة والنافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه [١].

وهكذا فالحداثة في العالم الإسلامي ليست إلا امتداداً للفكر الغربي. يقول ريمون آرون: «إنّ البشرية كلّها قد بدأت تصل إلى صورة الوعي التاريخي الذي يتميز به الغرب في العصر الحديث. إنّ الغرب لم ينشر التكنولوجيا والرياضيات والفيزياء وسائر العلوم الأخرى فحسب، بل قد نشر كذلك الأفكار التي يشكل الوعي التأريخي عنصراً هاماً من عناصرها. فالأوروبيون هم الذين صاغوا للهنديين وعيهم بماضيهم. فالتاريخ الذي صاغه الأوروبيون هو الذي يساعد اليابانيين على استيعاب ماضيهم عن طريق تأويله وتفسيره. ففلسفة التأريخ التي تمت صياغتها في القرن الأخير في الغرب هي التي يستوحي منها الحكام الصينيون تصورهم للمجتمع المنشود ورؤيتهم لماضيهم ولمستقبلهم» [٢].

لقد تغافل المفكرون الغربيون والمحدثون في العالم الإسلامي عن مبدأ معرفي جوهري: لا يمكن صنع تاريخ الأمة الإسلامية إلا بالاندماج فيه. أي لا يمكن صنع تاريخ الأمة خارج تاريخها. انطلاقاً من هذا المبدأ كشف الصدر عن حقيقة الحداثة والتأريخ في الغرب: إنّ حداثة الغرب تحققت عن طريق استعمار الشعوب وقهرها. في حين أنّ هذا لا يمكن أن يحدث في العالم الإسلامي. فتحديث العالم الإسلامي، إذا نظرنا إليه من الناحية السوسيولوجية والتأريخية، لا يمكن أن يتحقق جملةً وتفصيلا على غرار تحديث الغرب، فلذلك فشل المحدثون في العالم الإسلامي في بلورة مشروع

---

(١) Raymon Aron: Les dimension de la conscience historique – Edition Litrairie

(٢) التفسير الموضوعي: ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

حضاري يمكن أن يسترشد به المسلمون في محاولتهم لتحقيق النهضة.

٣ ـ خلافة الإنسان:

أنّ معنى التأريخ عند الصدر هو تجسيد تدريجي لخلافة الإنسان عبر التأريخ. إنّ مفهوم خلافة الإنسان كما يطرحه الصدر يجعل الفكر الإسلامي يتجاوز الطرح الناقص لمشكلة العلاقة بين الماهية والوجود في الفلسفة الغربية، حيث ظهر مذهبان مختلفان: أحدهما يقول بأسبقية الماهية على الوجود، والآخر يقول بأسبقية الوجود على الماهية. هذان المذهبان يعبران عن معالجة ناقصة لمشكلة العلاقة بين الإنسان والتأريخ، بين الثابت والمتغير في حياة الإنسان. وهي معالجة قد تمَّت في إطار الثنائية. أما الفكر الإسلامي كما يطرحه الصدر فهو فكر يكسر الثنائية وينظر إلى الماهية والوجود كجانبين متكاملين أحدهما يتضمن وجود الآخر. فالتاريخ نتيجة لعلم الإنسان، ولأنّه كذلك فهو يجسد قيمة الإنسان عبر الزمان. أي التأريخ يجسد خلافة الإنسان. فليست الخلافة حقيقة تتعالى على التأريخ. بل الخلافة حقيقة تأريخية ذات مصدر إلهي، فالخلافة في تحقق مستمر هي الإنسان في واقعه التأريخي.

فمفهوم الخلافة كما حلله الصدر ليس حقيقة متعالية على التأريخ بحيث يصبح هذا الأخير مجرد كشف لحقيقة سابقة على الإنسان. فالخلافة لكي تتحقق تتطلب وجود التأريخ وتتضمن مسؤولية الإنسان. فالوجود التاريخي هو بعد أساسي من الحقيقة الإنسانية. لكن التأريخ ليس كل شي بالنسبة للصدر. فعلى الرغم من أهميته فإنّه لا يكفي نفسه بنفسه. إنّ خلافة الإنسان لله في الأرض تجعله يتجاوز نفسه باستمرار أي يتجاوز مؤثرات العوامل التأريخية، لا عن طريق تجاهلها بل عن طريق التأثير فيها وتوجيهها.

فالخلافة هي الإمكانيات العقلية والروحية التي يتمتع بها الإنسان. فهي عامل أساسي من العوامل المكونة للتاريخ، وهي كذلك مبدأ لتفسير التأريخ وإعطائه معنى.

إنّ الخلافة من حيث هي تعبير عن علاقة التأريخ بالتعالي تجعل الإنسان النسبي يتطلع إلى المثل الأعلى. وهذا التطلع هو الذي يجعل التقدم ممكناً بل يجعل الرؤية الإسلامية إلى التقدم رؤية نوعية تتجاوز كلّ الرؤى الأخرى، التي تجعل أهدافاً نسبية أو مثلاً «عليا» مزيفة أمام الإنسانية كالمجتمع اللاطبقي عند ماركس أو الديمقراطية الليبرالية في المذهب الرأسمالي [١].

إنّ الرؤية الغربية إلى التأريخ هي رؤية نسبية في المظهر فقط، لأنّ الفكر الغربي يطرح نفسه كفكر مطلق، فالجدلية ـ رغم مظاهرها التي تعبر عن نسبية المعرفة ـ تطرح نفسها، ضمنياً، كمعرفة مطلقة، لأنها تستوعب الواقعي والعقلي معاً: فكلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي. في حين أنّ مفهوم خلافة الإنسان ليست له هذه الاطلاقية، لأنّه مفهوم تلزم عنه فكرة العلاقة بين الإنسان النسبي والله المطلق، أي يلزم عنه أنّ حركة التأريخ مفتوحة إلى ما لا نهاية. فالإنسان يجسد الخلافة عبر التأريخ بالتدريج وعن مراحل.

وهذا يعني أنّ تاريخية الإنسان تتجلّى بصورة أقوى في مفهوم الخلافة كما حلله الصدر أكثر مما تتجلّى في المقولة الهيجلية «كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي».

(١) بحوث إسلامية: ص ٥٣ ـ ٥٤ وكذلك: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

الإنسان الهيجلي مُسيّر:

هذه نقطة اختلاف بين مفهوم الخلافة ومقولة هيجل. وهناك نقطة اختلاف أخرى لها أهميتها. فعلى الرغم من أنّ الخلفية العامة التي تشكلت ضمنها فلسفة التأريخ عند هيجل (هي تجسيد العقل الكوني في التأريخ) فقد بقي هذا العقل الكوني متعالياً بالنسبة للإنسان تعالياً جعل المجتمعات والشعوب والأشخاص مجرّد لعبة في يده. فهم يقومون بأدوار في التأريخ ولكنهم لا يشعرون بأدوارهم هذه، إنهم مسيَّرون من طرف العقل الكوني. أما مفهوم خلافة الإنسان لله في الأرض فإنه لا ينفي ذاتية الفرد، ولا ينفي مسؤولية الإنسان فرداً وشعوباً وأمماً، بل الخلافة والمسؤولية فكرتان متلازمتان [١].

حرية الإنسان بين الصدر والغرب:

لم يحلل الصدر مشكلة حرية الإنسان تحليلا مجرداً بل ربط الحرية بالتاريخ وبالحقيقة أي بقضاء الله وقدره وبخلافة الإنسان في الأرض. فتجسيد الخلافة عبر التأريخ يقتضي حتماً أن الإنسان مسؤول، وأنه يصنع التأريخ من حيث هو ذات مستوعبة لمتطلبات التغيير. فالحرية التي تعطي معنى لوجود الإنسان تستمد حقيقتها من الغيب، أي من خلافة الإنسان لله في الأرض. والخلافة معناها أنّ الإنسان ليس مادة فحسب، بل له جانب روحي يربطه بعالم الغيب هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الصدر لم يطرح مشكلة الحرية طرحاً مزيفاً كما عودتنا أكثر المذاهب الفلسفية، التي تأرجحت بين

---

(١) التفسير الموضوعي: ص ١٠٥.

إثبات الحرية ونفيها، بل طرح مشكلة الحرية في أفق تجسيد خلافة الإنسان بالإنسان. فالحرية عند السيد الصدر ليست معطاة إذن، بل هي تحرر مستمر بتحويل الطبيعة لصالح الإنسان وتحويل المجتمع وتغييره وبالارتباط بالقيم الإلهية. هكذا ربط الصدر معنى التأريخ بخلافة الإنسان وبالحرية. فالإنسان لا معنى له والتأريخ لا معنى له إلا بارتباطهما بالله تعالى، فالإيمان بالله هو الذي يحرّر الإنسان ويعطي معنى للوجود وللتاريخ.

هكذا فالتاريخ عند الصدر ليس عرضة للصدفة، وليس خاضعاً لأسباب خارجة عن الإنسان.

فالتاريخ يخضع لنظام ويتجه نحو غاية. لكن عقلانية التأريخ التي يستمد منها معناه لا تكفي نفسها بنفسها، بل تستمد هي الأخرى حقيقتها من الله تعالى، وهذا هو الفرق الجوهري بين فلسفة التأريخ عند الصدر وفلسفة التأريخ في الفكر الغربي كما يتجلّى عند هيجل وماركس خاصة، فهيجل مثلاً يرى بأنّ التأريخ يخضع لنظام، وهو يعطي لهذا النظام أسماء مختلفة، فمرّة هو العقل الكوني ومرّة يسميه الله ومرة أخرى يسميه الروح أو الوعي الكوني. هناك قانون عام في نظر هيجل: إنّ كلّ ما يقع وما سيقع في العالم يعبر عن تجسيد العقل في التأريخ أي عن التحقق التدريجي للوعي الكوني.

وهذا يعني ـ كما أشرنا سابقاً ـ أنّ الأفراد والشعوب عندما يصنعون التأريخ فإنهم يصنعونه من حيث لا يعلمون. فهم ليسوا إلا أدوات يستخدمها العقل الكوني للوصول إلى أهدافه. هم مجرد وسائل يستخدمها التأريخ. هكذا فالتاريخ بالنسبة لهيجل لا يمكن أن يكون بصورة أخرى غير صورته الحالية. هذه الجبرية التي تنفي تدخل الإنسان في حركة التأريخ قد

أعاد ماركس صياغتها، فأصبحت المادية التأريخية هي التعبير «العلمي» عن مصير البشرية.

فهناك اختلاف جذري إذن بين السيد الصدر وكلّ من هيجل وماركس فيما يخصّ علاقة الإنسان بالتاريخ. فإذا كان هذان الفيلسوفان ينفيان الإنسان كذات واعية ومسؤولية: هيجل يدمج الفرد في الكلّ، أما ماركس فيذيب الفرد في المجتمع. ويذيب المجتمع في حركة التأريخ التي تتحرك حسب نمط وسائل الإنتاج. فإن الصدر يؤكد على الذات الفاعلة الحرة الموجهة لحركة التأريخ والمتأثرة ـ في نفس الوقت ـ بحركة التأريخ. وقد صاغ الصدر موقفه هذا بالاعتماد على المفاهيم القرآنية كتدخل الإنسان في عملية التغيير ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [(١)] وكمفهوم الخلافة (خلافة الفرد وخلافة الأمة) [(٢)].

وعلى الرغم من أنّ ماركس يؤكد على دور الإنسان في التأريخ، فهو يرى مثلا بأنّ الوعي الطبقي سيدفع بالبروليتاريا إلى تغيير التأريخ، على الرغم من ذلك فإنّ موقفه هذا ليس له مبررات مفاهيمية وقيمية، لأنّه لا يمكن القول بأنّ الإنسان حرّ ومسؤول وأنه عامل أساسي وجوهري من العوامل المحركة للتاريخ، لا يمكن القول بذلك إذا كان الإنسان ذائباً في المجتمع وفي التأريخ، ولا يتمتع ببعد متعالي يسمح له بالتحرر من الحتمية.

---

(١) الرعد - ١١.

(٢) نكرّر الإشارة إلى أنّ ماركس يقول بنوع من التعالي عندما يرى بأنّ الفرق بين النحلة والمهندس: إنّ هذا الأخير يبني البيت في فكره قبل أن يبنيه في الواقع. لكن هذا التعالي مزيف. فالتعالي ملازم للروحانية المرتبطة بوجود الله.

فلسفة التأريخ كما تتجلّى عند هيجل وماركس تصطدم أمام تناقض جذري، فهي من جهة فلسفة ترتكز على حركة التأريخ وعلى فكرة التقدم، لكنها من جهة أخرى تتضمن رؤية إلى التأريخ مبنية على حتمية مطلقة وقاهرة. وذلك بسبب نفي هذه الفلسفة للبعد المتعالي في الإنسان وهو البعد الذي عن طريقه يتمكن الإنسان من التحرر من كلّ أنواع الحتميات [١].

هذا المشكل لا يطرح في رؤية الصدر إلى التأريخ. فإذا كان ماركس قد أذاب الفرد في المجتمع وأخضع المجتمع إلى حتمية قاهرة نتيجة لنفي الجانب المتعالي في الإنسان، وإذا كان هيجل قد تأثر بفكرتي التجسيد والتثليث في المسيحية، فأوصل التجسيد إلى منتهاه عندما جعل العقل الكوني متجسداً في التأريخ. أي جعل التأريخ هو الله. فإنّ السيد الصدر قد صاغ معنى للتاريخ يؤكد على مسؤولية الإنسان الخليفة، الذي يحرك التأريخ عن طريق العبودية لله المجسدة للخلافة عبر الزمان.

أ ـ الخلافة والدولة:

ضرورة الدولة لممارسة الخلافة:

الدولة في فلسفة الصدر لها علاقة مباشرة مع خلافة الإنسان لله ومع التأريخ من حيث هي أداة شرعية وضرورية للتغيير. فهي عنصر بنيوي ـ لا في المشروع الحضاري الإسلامي فحسب ـ بل عنصر جوهري في الإسلام نفسه: (هي واجب شرعي وظاهرة حضارية) حيث لا وجود لقطيعة بين

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ص ١٠.

المادي والروحي، بين السياسة والعبادة [١]. فخلافة الإنسان ليست حالة روحية منعزلة عن الجانب الاجتماعي والتاريخي للبشرية. فالسير في طريق تحقيق الخلافة عبر التأريخ يقتضي وجود دولة. هكذا ترتبط السياسة بالتاريخ وبالنبوة، لأنّ المشروع الحضاري الذي يستمد مصدره من الوحي هو مشروع ينمو ويتطور بالتوازي مع نمو وتطور وعي الإنسان، وهنا تبرز العلاقة بين النبوة وحركة التأريخ، فالنبوة تتجدّد لحفظ الإنسان من الانحراف عن خط المشروع الحضاري نحو المثل الأعلى [٢].

إنّ الإمداد الغيبي أو علاقة التأريخ بالتعالي، هذه المفاهيم استخرجها الصدر وصاغها انطلاقاً من مفهومي الخلافة والشهادة. فالشهادة تتجسد في شخص واقعي هو النبيّ أو الإمام كما تتجسد في الفقيه (أي الذين يسيرون في الخط الرسالي). فالشهادة قانون مصدره الهي وتجسيداته واقعية تبرز في التأريخ لتوجهه حسب متطلبات الشرع (المشروع الإلهي للبشرية) [٣].

قانون الخلافة يحدد اتجاه حركة التأريخ:

فهناك قانون الشهادة وهناك قانون الخلافة العام. وكلاهما ذو علاقة مع حركة التأريخ ومن موقع علاقة هذا الأخير بالغيب. وإذا كان قانون الشهادة يحمي المشروع الحضاري الإلهي من الانحراف، فإن قانون الخلافة العام يركز على هدف حركة التأريخ: إلى أين يتّجه الإنسان والى أين يتّجه التأريخ؟ حركة التأريخ تتجه نحو هدف الهي: سعي البشرية لتحقيق صفات الله كالعدل والعلم والرحمة والانتقام من الظالمين، والقدرة، أي تشبُّه الإنسان

---

(١) التجديد والتغيير في النبوة، وكذلك: أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف، ص ٤١.
(٢) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ١٦.
(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٩.

بأخلاق الله وصفاته، وهو تشبه يجعل الإنسان النسبي مرتبطاً بالمطلق، لذلك تصبح حركة التأريخ مستمرة لا نهاية لها. ولم يترك الإسلام ـ في نظر الصدر ـ هذه الحركة نحو المطلق مجرّد حالة روحية أو عاطفية غير مؤطرة وموجهة، بل جعل الإسلام الشهادة هي الشرط الشرعي والضروري لحفظ حركة البشرية من الانحراف عن خط الخلافة.

وهنا نجد الاختلاف الجذري بين فلسفة التأريخ كما صاغها الصدر وفلسفات التأريخ الغربية في نقطتين: الدولة ونهاية التأريخ.

الدولة ونهاية التأريخ بين نظريتين:

إذا كانت الدولة عند هيجل هي المجسدة لله في التأريخ أو هي الإله، فإنّها عند الصدر مجرّد وسيلة لحفظ حركة التأريخ من الانحراف عن خط الخلافة. فالدولة هنا ـ على عكس نظرية هيجل ـ هي لون من ألوان العبادة. كما أنّ علاقة الإنسان النسبي بالمثل الأعلى (المطلق) لا يمكن أن تجعل لحركة التأريخ نهاية، بل هي حركة مستمرة. وهذا ما يجعل فكرة التقدم، التي صاغها الصدر تختلف عن التقدم بمفهومه الغربي، وهو تقدم محدود بحكم الإطار المعرفي الوضعي الذي يرتكز عليه.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ ربط حركة التأريخ بالغيب (الخلافة والشهادة) لا ينفي العلاقة بين حركة التأريخ والشروط الموضوعية المحققة لهذه الحركة. فالدولة (جانب من جوانب الشهادة) وظيفتها تحقيق الشروط الموضوعية على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي لتجسيد الخلافة [1].

---

(١) منابع القدرة في الدولة الإسلامية، ص ٤.

فالقيادة أي (الدولة المتمثلة في النبيّ أو الإمام أو الفقيه) هدفها ليس هدفاً محدوداً حتى تصبح حركة التأريخ محدودة تبعاً لذلك بل هدفها مطلق وليس مرحلياً أو نسبياً. لذلك تقدم الدولة هي القوة التي تحرك التأريخ. فقدرة الدولة نابعة من هدفها المطلق. فالدولة عند الصدر عكس هيجل وفكوياما ـ تخضع لهدف يتجاوزها [١].

ولقد ربط الصدر هذه الأفكار والمفاهيم السابقة بتاريخ الأمة الواقعي (كما هو) والحقيقي (كما يجب أن يكون). فما دامت الأمة لم تنس الهدف المطلق (المثل الأعلى) أو لم تحدث بينها وبينه قطيعة نهائية فإنها تملك القدرة على التجاوز: تجاوز ثقل الواقع كالتخلف والاستعمار والتبعية والاقتصادية.

الدولة عند الصدر:

فالدولة عند الصدر تمفصل (أي تربط) شرع الله مع حركة التأريخ من موقع توجيه العوامل التأريخية الموضوعية نحو الهدف (المثل الأعلى) أي الدولة أداة تعبُّدية يلتقي فيها الروحي بالسياسي وبالتاريخ معاً [٢].

فهي ليست إلهاً متجسداً في التأريخ (هيجل) وليست أداة شرّ يجب أن تزول (ماركس) بل لها وظيفة تحررية وحضارية، وغيابها يلزم عنه غياب الأمة من مسرح التأريخ [٣]. فالصدر يتعامل مع الرسالة الإسلامية لا كحقيقة فوق تاريخية بحكم مصدرها الإلهي بل كحقيقة ذات مصدر إلهي ارتبطت منذ نزولها بالتاريخ. إنّ التحليل العقائدي والسوسيولوجي للدولة

---

(١) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٧٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٩٧.
(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٥٨.

جعل الصدر يصوغ نظرية للدولة ورؤية فلسفية إلى التأريخ منقطعتي النظير: الدولة والتقدم مفهومان متلازمان. والتقدم هنا له خصوصية، لأنه من حيث كونه اتجاهاً نحو المطلق ـ فهو لا يتوقف، وهذا هو سرّ الطاقة الهائلة في هذه الدولة وقدرتها على التطور والإبداع المستمر في مسيرة الإنسان نحو الله، قال تعالى: ﴿قُل لَّو كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [١] [٢].

ولم يقف الصدر، بالنسبة لعلاقة الدولة بحركة التأريخ في حدود الأفكار المجرّدة بل ربط نظريته حول الدولة والتأريخ بظواهر واقعية تعيشها الأمة. فهو يرى أنّ الدولة الإسلامية قوة معبئة للتحرر من التخلف. والمعركة ضد التخلف لها معنى خاص في نظر الصدر، لأنها لا تعني مجرّد تحولات اقتصادية واجتماعية، بل هي معركة حضارية شاملة تسعى إلى جعل الأمة في الخط الرسالي الذي يسمح لها بقيادة العالم.

كما أنّ السيد الصدر ربط نظريته حول الدولة والتأريخ بظاهرة كان يشاهد ظهورها ونموّها: الثورة الإسلامية ودولتها في إيران. فصاغ لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، وقد تمت هذه الصياغة ضمن خلفية فكرية تربط متطلبات المرحلة مع المبادئ العامة للشريعة ومع هدف حركة البشرية عبر التأريخ (المثل الأعلى) [٣].

وهكذا تتشكل الرؤية الفلسفية إلى التأريخ عند السيد الصدر عن طريق التركيب بين الغيب ومتطلبات المرحلة التأريخية والهدف (المطلق) لحركة

---

(١) الكهف: ١٠٩.
(٢) نفس المصدر السابق (لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية) ص ٣ ـ ١٩.
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣ ـ ٧.

التأريخ.

إنّ الاعتماد على التأريخ كمرجعية فكرية واضحة في كتابات الصدر. فالدولة نشأت نتيجة لحاجة اجتماعية حيث أدى اختلاف الناس إلى تأسيس الدولة من طرف الأنبياء. فالدولة ظاهرة اجتماعية وتاريخية ذات مصدر إلهي، لأنها نشأت على يد الأنبياء عليهم السلام الذين رسموا لها الطريق نحو (المثل الأعلى) [١] فالدولة ظاهرة نبوية تمفصلت مع التأريخ (فهي إذاً ظاهرة تاريخية كذلك). إنّها حاجة اجتماعية وتاريخية لبّاها الوحي وأطّرها بالأحكام الشرعية التي تجعلها محركة للتاريخ ومؤثرة فيه. الدولة من هذا المنظور جانب جوهري من جوانب معنى التأريخ. وعندما تنحرف الدولة عن الخط الرسالي فإنها تخرج عن معنى التأريخ وتصبح متناقضة مع حركة التأريخ كالملك قديماً والقومية حديثاً. (فدولة الأمة) مرتبطة بالغيب وبالتاريخ معاً، لذلك فهي والقومية محررة للإنسان من كلّ أنواع الاستلاب، لأنها مبنية على التوحيد الذي يجعل المؤمنين لا يخضعون إلا لله وحده. ومن هنا قوة التجاوز التي تكونها الدولة (دولة الأمة) في ذهنية المؤمنين، لأنّ العبودية لله تعني رفض كلّ القوى الأخرى والنظر إليها على أنها قوى نسبية، لأنّ القوة الحقيقة بيد الله. فليس (كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي). فالواقعي يتمّ النظر إليه من خلال وعي عقائديو تاريخي ينشأ من تطلع المؤمنين إلى المثل الأعلى كهدف أسمى لحركة التأريخ [٢] وهنا كذلك يتجلّى الطابع التحريري لعلاقة التأريخ بالتعالي. فإذا كانت فلسفات التأريخ المعتمدة ـ معرفياً ـ على التاريخانية تخضع الإنسان إلى ثقل الواقع وإطلاقية

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٩.
(٢) التفسير الموضوعي، ص ١٢٣.

التأريخ، فإنّ الأمر على العكس عند الصدر حيث إنّ قيمومة التشريع الإلهي (أي ارتباط التأريخ بالتعالي) هي المحرّرة للإنسان من كلّ أنواع العوائق والاستلاب التي تصطدم بها الحركة التأريخية [١].

معالجة شاملة:

فالصدر لا يعالج مشكلة معنى التأريخ بصورة مجرّدة، كما أنه لا يعالج مشكلة الدولة في إطار سياسي ضيق، بل يتميز طرحه بأنّه طرح شمولي يعالج المشكلة السياسية ضمن المشكلة الحضارية المرتبطة بمعنى التأريخ وغايته، لذلك ربط الصدر حركة التأريخ بالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية وبالتركيب العقائدي والنفسي للفرد المسلم: «فالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته، ويجعل من الله هدفاً للمسيرة، وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض، هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للإنسان بوقود لا ينفد» [٢].

وهكذا فالدولة الإسلامية هي وحدها التي تستطيع أن تقدم (المركب الحضاري) الذي يعبئ الأمة، ويفتح لها الطريق نحو التقدم باتجاه المثل الأعلى. إنّ الدولة الإسلامية هي، من هذا المنظور، دولة المسافات البعيدة واللامحدودة. كما أنّ هذا المركب الحضاري هو الذي يحلّ مشكلة التناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية. لقد طرح ف. فوكوياما هذه المشكلة في نظريته حول نهاية التأريخ، ويرى، معتمداً في ذلك على أفلاطون وهيجل، بأنّ «الرغبة في الاعتراف» هي التي تحلّ التناقض بين المصلحة

---

(١) منابع القدرة في الدولة الإسلامية، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.
(٢) الإسلام يقود الحياة، ص ١٨٥ وما بعدها.

الخاصة والمصلحة العامة، وأن الرغبة في الاعتراف هي المحركة للتاريخ. غير أنّ هذه الفكرة لا تملك، في حدّ ذاتها، القدرة على حلّ مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع.

«معنى الوجود» لا «الرغبة في الاعتراف»:

وهنا يتجلّى عطاء الصدر حيث يرى أن «معنى الوجود» هو الذي يجعل الفرد يخرج من أنانيته الضيقة لينفتح على المجتمع وعلى الأمة وعلى الإنسانية. وينتقد الصدر كلّ الأنظمة التي تنطلق من الرؤية المادية إلى الكون، لتؤسس عليها نظريتها حول التقدم. وهنا يمكننا القول في سياق نقد الصدر للنظامين الاشتراكي والرأسمالي بأنّ فكرة الرغبة في الاعتراف لا تكفي وحدها لتعبئ الفرد والمجتمع طالما أنّ هذه الرغبة محصورة في الإطار المادي النفعي. إنّ الرغبة في الاعتراف كما يطرحها فوكوياما ليست لها آفاق مستقبلية حتى تصبح محركة نحو التقدم، هي محدودة بمحدودية الرؤية البرجماتية النفعية التي تنشط بموجبها. فالمنفعة تعبر عمّا هو كائن، ولا يمكن أن تكون قيمة أخلاقية معبئة، لأنّ القيمة تعبر عمّا يجب أن يكون. إن إلزامية الرغبة في الاعتراف إلزامية محدودة، إذاً لا تستطيع أن تتجاوز الإطار الفردي. وعلى العكس من ذلك فأن مفهوم معنى الوجود الذي صاغه الصدر، وهو مفهوم يربط الإنسان بالغيب وبالعالم الآخر ويربط عمله بالجزاء الأخروي. إنّ هذا المفهوم هو الذي يملك القوة التعبوية والإلزامية عن اقتناع داخلي (تقوى الله). ومفهوم معنى الوجود يحرّر، كذلك، الإنسان من الأنانية ليربطه بالمصلحة العامة، بل بالمصلحة الإنسانية حيث يمنع الإسلام استغلال الشعوب، ويربط العلاقة بين الشعوب على أساس العدل والحق ومساعدة

المستضعفين وتحريرهم من بطش المستكبرين [١].

هكذا يربط الصدر معنى التأريخ بالدولة والرسالة والأمة، فيصبح هذا المعنى كونياً تابعاً لكونية الرسالة الإسلامية والأمة الإسلامية [٢].

٤ ـ الأمة:

ارتباط الأمة بالتأريخ:

إنّ ما يميز الأمة الإسلامية، بالنسبة للسيد الصدر، هو وعيها التاريخي الذي لا ينقطع ولا يمكن أن يزول. قد يضعف هذا الوعي وتقل ثوريته على الواقع المنحط، ولكنه يبقى متجذراً في عمق ذهنية إنسان العالم الإسلامي وعواطفه [٣].

فالوعي التاريخي يعتمد على زمان تاريخي غير عادي هنا وليس كسائر الأزمنة التأريخية، لأنّه يستمد حقيقته من عصر الرسول الأعظم ﷺ أي عصر الوحي.

من هنا فإنّ معنى التأريخ يعتمد في الأساس على هذا الوعي، بل هذا الوعي هو الذي يصنع التأريخ، لأنّ المسلمين يثورون ويجاهدون ويسعون إلى التحرر من كلّ العوائق التي تقف أمام عودة الأمة إلى مسرح التأريخ بالرجوع إلى الأصل، إلى عصر الوحي.

فلا يمكن لوعي تاريخي من هذا النوع أن يُبسط أو يؤطر حسب متطلبات

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٢) اقتصادنا: المقدمة.
(٣) نفس المصدر السابق.

الإنتاج والاستهلاك، أو يحجز في أفق نظري وضعي أو نفعي أو امبريقي، كما يتجلّى ذلك في كتابات فوكوياما حول نهاية التأريخ. إنّ التغافل عن هذا الوعي معناه التغافل عن الواجب الشرعي، لأنّ بمجرّد الانتماء إلى الإسلام يتمّ الانتماء إلى الأمة والى التأريخ في أفق وفي اتجاه معنى معين للتاريخ: وعد الله بنصر الأمة الإسلامية.

إنّ معنى التأريخ من هذا المنظور، هو معنى متجذر في عمق وعي إنسان العالم الإسلامي. وزوال هذا المعنى أو تغييره يعني خروج الأمّة عن الإسلام. وهذا ما لا يمكن تصوره شرعاً (لأنّ الحفظ الإلهي للقرآن الكريم يلزم عنه استمرارية الأمة الإسلامية عبر التأريخ)، وعقلا لأنّ أُمّة لها تاريخ وحضارة وإمكانيات مادية وروحية لا يمكن أن تزول كما زالت الأمم الأخرى.

القبلية والقومية في مقابل «الأمة»:

هكذا يتبين لنا أن الرجوع إلى الأصل يحفظ معنى التأريخ من الزوال ومن التغيير، لأنه على العموم هو الحفظ لتاريخ الأمة، التأريخ ككل أي ماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها. لذلك ربط السيد الصدر مشكلة التنمية بالأمة لا بالقومية [١].

فالتنمية في العالم الإسلامي ليست ـ في نظر الصدر ـ مجرّد تغييرات اقتصادية واجتماعية وثقافية. بل هي نهضة حضارية. والنهضة الحضارية في العالم الإسلامي المتخلف تتطلب تعبئة جهادية لا يمكن للقومية أن تكون إطاراً أيديولوجياً وفكرياً لها.

---

(١) مالك بن نبي (باللغة الفرنسية)

فالأمة هي التي تسير في خط معنى التأريخ في نظر الصدر. والقومية ـ كمجتمع مغلق ـ تسير في الخط المعاكس لمعنى التأريخ.

هذا التناقض بين مفهومي الأمة والقومية بدأ منذ وفاة النبي ﷺ فالصراع قد بدأ منذ حادثة السقيفة بين الأمة كمجتمع كوني وبين النزعة القبلية كمجتمع مغلق. هذا الصراع كان، وما يزال، يعبر عن التناقض بين نوعان من الوعي القرآني والوعي الجاهلي [١].

وعلى العموم فقد كانت السلطة بعد تحول الخلافة إلى ملك هي التي تمثل الوعي الجاهلي إلى درجة أن تحقيب التأريخ تمّ بالرجوع إلى القبيلة. فهناك العصر الأموي والعصر العباسي وهكذا.. في حين أنّ الشعوب الإسلامية المكونة للأمة تمثل الوعي القرآني. وفي العصر الحديث فإنّ السلطات في العالم الإسلامي (الدول القومية) تمثل الوعي الجاهلي وشعوب العالم الإسلامي تمثل الوعي القرآني المرتبط شرعاً وعقلا بمعنى التأريخ.

نتائج النظرة الغربية إلى التأريخ:

وعلى العكس من ذلك فقد انتهى الفكر الغربي في هذه العشريات الأخيرة إلى مستوى لم يعد يعتمد فيه على التأريخ لتحديد الأهداف وتحديد الغاية أو الغايات (سقوط الأنظمة الاشتراكية وظهور فكرة نهاية التأريخ من جديد عند فوكوياما وغيره من المفكّرين الغربيين).

---

(١) راجع: عبد الرحمن بدوي (موسوعة الفلسفة ج٢ ص ٢٠٣). Vocation de l'Islam - Edition de Seuil - Paris ١٩٥٤ P١٧

لقد كان الفكر الغربي ـ خاصة في النصف الأول من القرن العشرين ـ يبرّر سلوكاته تجاه الشعوب بالاعتماد على التأريخ. فقد كان كلّ من النظامين الرأسمالي والاشتراكي يعطي لنفسه أهدافاً تاريخية. فالنظام الاشتراكي يرى بأنّ الطبقة البروليتارية ستحقق رسالتها التأريخية: بناء المجتمع الشيوعي عن طريق الثورة.

أمّا النظام الرأسمالي فيرى هو الآخر بأنّ له رسالة تاريخية: تحضير الشعوب.

فقد أدّت هذه النظرة إلى التأريخ في كلا النظامين إلى قهر الشعوب واستغلالها. ويرى الصدر بأنّ هذه النتائج اللاانسانية للنظامين الرأسمالي والاشتراكي هي نتائج كانت متوقعة حتماً، لأنّ هذين النظامين يستمدان حقيقتهما من النظرة الوضعية إلى التأريخ. وليس الأمر كذلك بالنسبة لمعنى التأريخ في المنظور الإسلامي حيث إنّ مفهوم خلافة الإنسان وخلافة الأمة يجعل من هذه الأخيرة أمةً رساليةً لا تبرّر سلوكاتها تجاه الشعوب بردود الفعل على عوامل ظرفية أو بمنافع مادية، بل تبرّر رساليتها بقيم فوق تاريخية لا تميز بين الشعوب والحضارات. كما أنّ مفهوم الأمة يعطي للتاريخ معنىً خاصاً. فالأمة ليست ما هو كائن بل هي دائماً ما يجب أن يكون على اعتبار أنّها أُمة رسالية فهي أُمة في تحقق مستمر أي في صيرورة مستمرة [1]. وكلّ فكرة تشعر بنهاية التأريخ بالمعنى الغربي (الهيجلي أو الماركسي أو بالمعنى الذي يطرحه فوكوياما) فهو معنى للتاريخ يتناقض مع مفهوم الأمة من الناحية الشرعية والتأريخية في نفس الوقت.

---

(١) بحوث إسلامية: ص ٣٦ ـ ٣٩ وص ٤٧ ـ ٤٩.

فالأمة الإسلامية لا تتحدّد بالتراب أو بالعرق أو بكلّ نوع من أنواع الخصوصيات الضيقة والمنغلقة على نفسها، والتي ليست لها طاقة محركة للتاريخ حتى تنهيه، لذلك يرى الصدر أنّ ثقل الواقع مهما كان قوياً لا يمكنه أن يوقف حركة الأمة. وعلى العموم، وكما سنرى في آخر هذا البحث، فإنّ فلسفة التأريخ الغربية لم تصل إلى مستوى الطرح الفلسفي لفكرة نهاية التأريخ بالعمق الذي طرحه الصدر لهذه المشكلة. إنّ الطرح الفلسفي لمعنى التأريخ عند الصدر مرتبط بنهاية التأريخ من منظور نهاية تاريخ معين لبداية تاريخ جديد لا تنفد طاقاته، لأنها ذات مصدر إلهي يربط الإنسان بالمطلق، فتصبح العلاقة منتجة لتاريخ يتطلع إلى هدف مطلق. فمعنى التأريخ من منظور الطرح الإسلامي الذي حلله الصدر مصدره خارج التأريخ، لذلك فهو معنى لا تنفد طاقاته.

ومن هنا يرى الصدر أنّ الأمة توجد في التأريخ، ولكنها كأمة محققة لخلافة الله في الأرض توجد خارج التأريخ، أي تعتمد في حركتها عبر التأريخ على قيم ومفاهيم إلهية، لذلك فالأمة تملك الإمكانيات القيمية والمفاهيمية لتوجيه التأريخ. وهذا ما يجعلها قادرة على تحدي العوائق التي تقف في طريقها.

التفسير الفلسفي لانحطاط المسلمين:

كلما ابتعد المسلمون في حياتهم السياسية والاقتصادية والقيمية عن الأمة، كلما عاكسوا حركة التأريخ ومعناه واتجهوا نحو الانحطاط. وقد بدأت ظاهرة الانحطاط (بدورها الأولي) قبل نهضة الحضارة الإسلامية. بدأت منذ أن تحولت الخلافة إلى ملك، فهنا ظهرت جدلية الانحطاط المتمحورة حول

النزعة القبلية المناقضة لكونية الأمة وانفتاحها على كلّ الشعوب والثقافات.

فالأمة ـ في المنظور الإسلامي ـ لا تقضي على هوية الشعوب بل تربط هذه الهويات بالغاية التي يتحرك نحوها التأريخ، لذلك فالأمة (نشر الإسلام أو الفتوحات) تختلف عن الاستعمار الذي يتميز باستغلال الشعوب والقضاء على ثقافاتها. في حين أنّ الأمة الإسلامية مبنية على مبدأ «التعارف». هذا هو معنى الآية الكريمة: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُم شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُم عِندَ اللهِ أَتْقَاكُم﴾ [١] فالتعارف قيمة روحية وأخلاقية وسياسية وحضارية يجعل الأمة أمة كونية تتأثر بالعوامل التأريخية وتؤثر فيها، لذلك فالأمة والإسلام متلازمان. فهي الإطار الشرعي والسياسي والحضاري لحركة الشعوب الإسلامية عبر التأريخ، لذلك يرى السيد الصدر أنّ القومية وما تتضمنه من فصل الدين عن السياسة وتمزق لوحدة العالم الإسلامي هي خطر، لا على وحدة العالم الإسلامي فحسب، بل على الإسلام نفسه.

ومن هنا يرى الصدر بأنه على الرغم من أن الأمة واجب شرعي ومطلب جماهيري وتاريخي في نفس الوقت إلا أنّ إعادة بنائها يقتضي جهاداً مستمراً نظراً للعوائق الخارجية المتمثلة في الدول القومية في العالم الإسلامي، وفي العوائق الخارجية المتمثلة في الغرب الذي يدرك بأنّ وحدة الأمة الإسلامية تعني طرح البديل الحضاري الإسلامي مقابل النموذج الغربي. فالجهاد هو وحده القادر على إعادة الأمة إلى مسرح التأريخ، لأنّ الجهاد يسرع حركة التأريخ نحو المثل الأعلى بفضل الطاقة الهائلة التي يتضمنها. وهي طاقة

---

(١) الحجرات: ١٣.

تسمح للمسلمين بتجاوز تحديات الأمر الواقع. فوجود الأمة والتطلع إلى المثل الأعلى متلازمان، لذلك يرى الصدر بأنّ هناك علاقة بين وحدة الأمة وشهادة الأمة.

ريادة الأمة ووحدة البشرية:

فغياب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمة معناه غياب الريادة أي غياب الرسالية وغياب النموذج الحضاري الإسلامي. ومن هنا فالأمة جزء أساسي من العقيدة الإسلامية، وهي كذلك مشروع حضاري يسير في اتجاه معنى التأريخ، ولأنّ الأمة تسير في اتجاه معنى التأريخ فهي الإطار السياسي والحضاري الذي تحقّق فيه البشرية وحدتها.

لقد كتب المفكّرون المسلمون كثيراً عن الأمة، لكن أكثر هذه الكتابات تميزت بالطابع الدفاعي التمجيدي. في حين أنّ السيد الصدر قدم نظرية حول الأمة، فهو قد صاغ هذه النظرية في جوانبها العقائدية والسياسية والاقتصادية والحضارية.

نظرية الأمة:

تعتبر نظرية الصدر حول الأمة وعلاقتها بالتاريخ إعادة نظر في الفكر الإسلامي منذ معركة صفين. صاغ الصدر نظرية الأمة انطلاقاً من نظرة تركيبية ثورية لا نظرية توفيقية بالمعنى المهادن لهذه الكلمة. ربط الصدر مفهوم الأمة بالوعي القرآني المناقض للوعي الجاهلي من حيث إنّ هذا الأخير هو تعبير عن مجتمع مغلق، بينما الأول هو تعبير عن مجتمع مفتوح نحو حركة التأريخ ونحو الكونية.

إذا كان الوعي الجاهلي الذي ظهر بعد وفاة الرسول ﷺ يمثل القطيعة التي أحدثها الخط المنحرف، فإنّ الوعي القرآني يمثل الخط الرسالي.

فالرجوع إلى الأصل أي إلى عصر النبي ﷺ لا يعني أنّ الأمة متشبثة بالماضي بالمفهوم السوسيولوجي والنفسي لهذه الكلمة، أي العودة اللاواعية إلى الماضي للهروب من ثقل الحاضر، فالعودة إلى عصر الرسول الأعظم ﷺ لها نوعيتها:

١ ـ هي عودة نقدية منتجة لوعي تأريخي جهادي على اعتبار أنّها تسمح للمسلمين لتمييز الخط الرسالي عن الخط المنحرف.

٢ ـ هي عودة تضع حركة الأمة في التأريخ وفي خط التطلع إلى المثل الأعلى.

٣ ـ وهكذا بمجرّد العودة إلى الأمة كإطار سياسي وحضاري لحياة المسلمين بدلا من القومية، يكون المسلمون قد وضعوا أنفسهم ضمن التطلع إلى نظرة مستقبلية منقطعة النظير، لأنها نظرة تدفع بحركة التأريخ إلى غاية مطلقة ولا نهائية.

٤ ـ ونتيجة لذلك كلّه أنّ الأمة كمرجعية سياسية وحضارية لشعوب العالم الإسلامي تجعل ظاهرة النهضة والسقوط ظاهرة لها خصوصيتها. فالنهضة هنا تقدم لا نهاية له، نظراً للهدف المطلق الذي تتجه نحوه حركة الأمة عبر التأريخ.

الصراع الحضاري:

أما مسألة الانحطاط فهي الأخرى لها معنى خاص. انحطاط الأمة لا يعني زوالها كما زالت الحضارات الأخرى، بل هو انحطاط مؤقت، لأنّ ارتباط تاريخ الأمة بالتعالي من موقع الرسالة الخاتمة المستوعبة والمتجاوزة لكلّ الرسالات السابقة يجعل الانحطاط مجرّد عائق في طريق الأمة نحو التحقق المستمر، لذلك فالصراع الحضاري بين الأمة والغرب هو صراع نوعي أي يختلف عن الصراع بين الغرب والحضارات الأخرى، لأنّ الأمة الإسلامية تتمتع بثقافة لها بعدٌ غيبي متعالي يمنحها مناعة لا توجد لدى الشعوب والحضارات الأخرى. فالأمة الإسلامية بمجرّد أن توجد تكون أمة رسالية تسعى إلى الريادة، لأن انضمام الشعوب من أجل هدف هو في حدّ ذاته نموذج حضاري.

وهكذا فالأمة الإسلامية كأمة شاهدة تتصارع مع القضايا الكبرى، ومع التحديات الكبرى، ومع التأريخ المنقطع عن التعالي. إنّ حركة الأمة عبر التأريخ تعبر عن علاقة الواقع بالمثال والنسبي بالمطلق.

ارتباط الأمة بالتأريخ:

إنّ ارتباط الأمة بالتاريخ هو ارتباط بنيوي. أي الأمة تستمد حقيقتها من التأريخ. وهذا الأخير يستمد، هو الآخر، صورته ووجهة حركته من الأمة، لذلك فالوعي التاريخي هو وعي ملازم لذهنية إنسان العالم الإسلامي إلى درجة أنّ نقد التأريخ ليس مجرّد موقف ابستمولوجي، بل هو واجب شرعي. فالجانب الابستمولوجي هنا ملازم للجانب التعبدي (تقوى الله من

جراء الموقف الموضوعي تجاه تاريخ الأمة). وهذا ما جعل الصدر يراجع ـ عن طريق التحليل النقدي ـ تاريخ الأمة، ويربط معالم حركة الأمة بعصر الرسول ﷺ أي بالخط الرسالي. من هذا الموقع حلل الصدر حادثة السقيفة والتشيع وصفين وكربلاء ودور الأئمة عبر التأريخ.

يجد المسلمون هويتهم في الماضي (عصر الرسول ﷺ. وبمجرّد أن يرجعوا إلى ذلك العصر يصبح لديهم وعي تاريخي مستقبلي. فالرجوع إلى عصر الرسول ﷺ يعني الرجوع إلى مرجعية حركة التأريخ التي تتجه نحو المثل الأعلى الحقيقي. ويرى الصدر، في هذا السياق، أنّ التأريخ المنفصل عن التعالي قد تحكم في القيم الإسلامية بعد معركة صفين، ومن هذا التطور يخضع تحقيق التأريخ عند الصدر لمتطلبات الإسلام ولتاريخ الأمة حسب موقعه من عصر الرسول ﷺ. فهناك معالم لمراحل تاريخ الأمة: عصر الرسول ﷺ، الإمامة والخلافة، الملك، كربلاء،.. الخ.

مصير الأمة ومصير البشرية:

إنّ توحيد شعوب العالم الإسلامي (أي إعادة بناء الأمة) ليس مجرّد تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية. بل إنّ إعادة بناء الأمة متلازمة مع إعادة بناء إنسان العالم الإسلامي، وجعله يسير في الخط الرسالي المتطلع إلى المثل الأعلى [١].

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: المرسل والرسول والرسالة (حيث يحلل الصدر النبوة ويبين ارتباطها بالعوامل الاجتماعية والتأريخية. باستثناء مصدر النبوة فإنه إلهي). فالصدر يدرس النبوة من خلال الدراسة السوسيولوجية لا من موقع النزعة الاجتماعية. كما أنه يدرس النبوة من خلال التأريخية (أي من خلال التأريخ: ربط النبوة بالعوامل التأريخية) لكن لا يدرس النبوة من خلال التاريخانية التي يزعم أصحابها أنها تفسر كلّ شيء، وأنها تكفي نفسها بنفسها. أنظر المرسل و الرسول والرسالة، ص ٧٨ ـ ٧٩.

فبروز الأمة في مسرح التأريخ يتضمن حتماً تغيير العالم، لذلك ليس الاستقلال والتحرر من الاستعمار ثم التنمية إلا مجرّد مرحلة من مراحل تأريخ الأمة وتحركها نحو النهضة الحضارية الكونية. فإذا كانت الأمة كما يطرحها الصدر تعبر عن مثالية فهي واقعية. فالأمة الشاهدة تعطي معنى للتاريخ عن طريق الجهاد المستمر، والتطلع إلى المثل الأعلى تطلعاً تعبدياً. فالأمة الإسلامية لها مسؤوليتها بالمكانة التي منحها الله إياها: مصير البشرية مرتبط بمصير الأمة.

إنّ الدولة الكونية تنبع من الأمة الإسلامية كأمة منفتحة على حركة التأريخ ومنفتحة على الحضارات انطلاقاً من مبدأ قرآني: «التعارف». فالدولة الكونية لا تنبع من الأمة بمفهومها الغربي المبني على إقصاء الآخر، ولا على الأمة بمفهومها اليهودي المبني على الأرض الموعودة وعلى التقوقع على الذات.

إنّ صراع الأمة مع الحضارات الأخرى هو صراع له معنى خاص يختلف عن الصراع بمفهومه النفعي المبني على ثقافة الاستهلاك والسوق الحرة، وما ينتج عنها من استغلال للشعوب. فصراع الأمة مع الحضارات الأخرى هو صراع قيمي مبني على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا الصراع القيمي منقذ للشعوب من هيمنة المطلقات المزيفة كالصراع الطبقي والربح المادي، والتأريخ والدولة كمرجعيات مطلقة.

٥ ـ النبوة والإمامة:

«كونية واستمرارية» لا «دورة حضارية».

فمن هذا المنظور هناك فرق جذري بين الرسالة (الإسلامية) والدورة الحضارية. إنّ علاقة الأمة بالغيب أي بالرسالة الإسلامية يجعلها تتصف ـ رغم خضوعها لسنن النهضة والانحطاط ـ ببعد جوهري: الكونية والاستمرارية. فمن هذا المنظور تكمن قوة الرسالة في قدرتها على التأثير في التأريخ وإعطائه معنى. وهذه القدرة تستمدها الرسالة من مصدرها الإلهي من جهة، ومن استيعابها للعوامل المؤثرة في حركة التأريخ، من جهة أخرى. مع العلم بأنّ هذين الجانبين متداخلان. فاستيعاب الرسالة لحركة التأريخ تستمده من مصدرها المتعالي، الذي يسمح لها بالنظرة الكلية والشمولية إلى التأريخ.

إنّ تحليل الصدر للرسالات هو تحليل تمّ بأدوات منهجية ومعرفية مرتبطة بالتاريخية كإطار معرفي عام. لكن التأريخية استخدمها الصدر كمنهج ضروري لفهم الرسالة ولكنه منهج غير كافي. فالمصدر الإلهي للرسالة لا يمكن تفسيره عن طريق العلوم الاجتماعية وحدها، لأنها علوم لا تكفي نفسها بنفسها [١].

فالرسالة هي من هذا المنظور، انبثاق يتجاوز الواقع الذي ظهرت فيه. وهذه القدرة على التجاوز تختلف من رسالة إلى أخرى. وعلى العموم فالرسالات التي جاءت قبل الإسلام جاءت لتعالج جانباً من جوانب الحياة الإنسانية إلى درجة أنّ بعض الرسالات تزامنت في مرحلة معينة وأماكن متقاربة. وليس الأمر كذلك بالنسبة للرسالة الإسلامية، لأنها ـ بحكم ختم

---

(١) التفسير الموضوعي (في الفصل الأولى) حيث يميز الصدر بين التفسير ألتجزيئي والتفسير الموضوعي أو التوحيدي.

النبوة - رسالة كونية تستوعب كلّ الرسالات السابقة وتتجاوزها لتستوعب التأريخ كلّه، لذلك جهزت الرسالة الإسلامية بمقومات الاستمرارية وتوجيه الصيرورة التأريخية. ومن هذه المقومات: المبادئ العامة، المفاهيم المتضمنة في الأحكام الشرعية، الإمامة، الاجتهاد...الخ.

لذلك فالرسالة الإسلامية لها طاقة قيمية ومفاهيمية لا تنفد [١]. فمعنى التأريخ يتشكل، عند الصدر، من تسلسل الرسالات، ليصل هذا المعنى إلى صورته النهائية في الرسالة الإسلامية الخاتمة وفي علاقة الإمامة بها [٢].

لذلك فالرسالة الإسلامية متعالية وتاريخية في نفس الوقت. إنّ السائرين في الخط الرسالي والمستوعبين لمتطلباته إلى أقصى حدّ وهم الأئمة، يجسّدون الرسالة في الواقع أي في المرحلة التأريخية التي عاشوا فيها، كما أنهم يجسّدون الرسالة ليس مجرّد تحليل تاريخي ينظر إلى حياة كلّ إمام عليه السلام كحدث تاريخي ينتهي بنهاية حياة الإمام. بل حياة كلّ إمام تعتبر عنصراً جوهرياً من العناصر المشكلة لمعنى التأريخ. إن حياة كلّ إمام كما تتجلّى في تحليل الصدر هي نتيجة لتعامل الإمام مع متطلبات المرحلة التأريخية من موقع رسالي، أي من موقع علاقة التأريخ بالغيب أو التعالي. وقد ينتهي هذا التعامل مع متطلبات الواقع إلى حدّ تضحية الإمام بحياته عن وعي تقوائي منقطع النظير كما حدث للإمام الحسين عليه السلام الذي مارس الإسلام، تجاه الخط المنحرف، بصرامة مبدئية لا يمكن وصفها أو تحليلها عن طريق العلوم الاجتماعية ذات

---

(١) عالج الصدر العلاقة بين الإمامة والرسالة في: بحث حول الولاية، بحث حول الإمام المهدي٧ المرسل والرسول والرسالة، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.
(٢) دور الأئمة. مصدر سابق.

المصدر الغربي، وهكذا فكلّ إمام عاش عصره وتجاوزه في نفس الوقت [١].

العلاقة بين الإسلام والتأريخ:

فالصدر قد كشف عن العلاقة بين الإسلام والتأريخ. فالإسلام ـ من حيث هو الدين الخاتم والمكمل لكلّ الرسالات السابقة عليه ـ جاء بفكرة التطور المستمر لحركة التأريخ. إنّ تسلسل الرسالات يتضمن بصورة مباشرة، في نظر الصدر، أنّ التأريخ في حركة مستمرة، وأنّ لهذا التأريخ معنى وليس عبارة عن حركة فوضوية. فتحليل السيد الصدر للرسالات وللإمامة يطرح عدة إشكاليات فلسفية منها:

١ ـ إنّ الله تعالى لم يترك الإنسان وحده للبحث عن معنى وجوده. فالوحي هدى ورحمة. هو إنقاذ للبشرية في الآخرة وفي الدنيا كذلك بتحرير الإنسان من كلّ أنواع الاستلاب وخاصة تحريره من فوضى العبث اللامعقول. فالوحي قد رسم معالم حركة التأريخ نحو المثل الأعلى.

٢ ـ التعالي والمحايثة لهما معنى خاص في تحليل الصدر لعلاقة الإسلام بالتاريخ. فالوحي عن طريق الرسالات يعني حضور الله في التأريخ لا على الطريقة الهيجلية، لأن الله في الإسلام ليس مفهوماً مجرّداً، بل هو حي قيوم وحضوره في التأريخ يتم عن طريق عنايته ولطفه. كما أنّ حضور الله في التأريخ يتجلّى في محاولة الإنسان التخلق بصفاته المطلقة الكمال. فالمحايثة لا

(١) أُنظر: بحث حول الولاية. وكذلك: بحث حول الإمام المهدي حيث يحاول الصدر أن يفسر عصمة الأئمة (الأئمة المعصومون الاثنا عشر) بقربهم ألزماني من الرسول. هذا التفسير النفسي والاجتماعي والتاريخي للعصمة تمّ في إطار مصدرها الغيبي. ويفسر الصدر عصمة الإمام المهدي بالاعتماد على مصدرها الغيبي والاعتماد كذلك على التفسير التأريخي: الغيبة الكبرى تجعل الإمام المهدي يستوعب حركة التأريخ وظهور الحركة وانحطاطها من موقع علاقة التأريخ بالتعالي.

تعني حضور العقل الكوني (الهيجلي) في التأريخ. وهو عقل يدل على كلّ شي ولا يدل على أي شي. والتعالي هنا لا يعني ترك الإنسان سدى عبداً لفوضى حركة التأريخ. فالمحايثة ـ عن العلاقة بين الإنسان والمثل الأعلى ـ تؤكد على التعالي، وتعبر عن عبودية الإنسان لله وحده.

٣ ـ ونتيجة لذلك فلا وجود لتناقض بين المحايثة والتعالي في تحليل الصدر لعلاقة التأريخ بالتعالي. هذا التناقض قد اصطدمت به كلّ المذاهب الفلسفية إلى يومنا، نتيجة للطرح الجزئي والناقص لهذا المشكل. وهو طرح يتأرجح بين التعالي الذي يفصل الله عن الكون والإنسان، والمحايثة التي تدمج الله في الكون فتنفي وحدانيته وصفاته. وعلى العموم، فالتعالي الذي طرحته المذاهب الفلسفية يفصل بين الله والكون والإنسان. أما المحايثة فتنفي الإلوهية بمعناها الحقيقي وتؤله التأريخ مكان الله.

٤ ـ إنّ الإنسان يتمتع ـ كخليفة لله في الأرض ـ بإمكانيات تساعده على التوجه إلى الله، وتوجيه حركة التأريخ انطلاقاً من علاقته التعبدية مع الله. مع العلم بأنّ إمكانيات الإنسان محدودة، ولذلك يحتاج الإنسان إلى الرسالات، التي ترسم له معالم مسيرته ونشاطه المعرفي والعملي.

٥ ـ إنّ الشرك يؤدي إلى فوضى في العقل وفي الطبيعة وفي التأريخ.

نبوّات مزيفة:

هكذا ينتهي الصدر إلى القول: بأنّ فلسفات التأريخ الغربية تعبر عن نبوءات مزيفة لأنبياء مزيفين سواء بالمفهوم الهيجلي الذي رأى في نابليون الروح على فرس كما رأى في الدولة التي ظهرت بعد الثورة الفرنسية الدولة

الكونية الممثلة لله في التأريخ. أو بالمفهوم الماركسي الذي يرى في المجتمع الشيوعي منتهى حركة التأريخ. وأخيراً بالمفهوم الرأسمالي كما يتجلّى عند فوكوياما، الذي يرى في الديمقراطية الليبرالية النموذج المثالي والأخير الذي لا يمكن تجاوزه.

هذه «النبوة» الوضعية «ليست لها مبررات معرفية وأخلاقية، في حين أنّ النبوة والإمامة في الإسلام (والرسالات السماوية كلّها) تملكان تلك المبررات من مصدرهما الغيبي (الوحي) وما ينتج عنه من عصمة ومن ارتباط بالتاريخ من موقع يجعل (النبي والإمام المعصوم) يستوعبان حركة التأريخ بدرجة لا يمكن مقارنتها مع الفلسفة الوضعية، التي هي مجرّد إنتاج بشري وظاهرة تاريخية.

الثيوقراطية:

لقد حرّر الصدر الفكر الإسلامي من النظرة التجزئية، التي لا تربط الفكر السياسي بالتاريخ من موقع ارتباط هذا الأخير بالرسالة، لذلك لم تصبح الثيوقراطية مخالفة للشرع فحسب، بل إنها معاكسة لحركة التأريخ ومعناه، لأنها متناقضة مع تطلع الشعوب إلى العدالة والمساواة، ونلاحظ في هذا السياق أنّ السيد الشهيد الصدر يدمج آل بيت النبوة ومعدن الرسالة الأئمة المعصومين عليهم السلام في حركة التأريخ.

فالعصمة إلى كونها ظاهرة روحية (مصدرها إِلهي) فهي ظاهرة تاريخية كذلك في نظر الصدر[1].

---

(١) أُنظر: استجواب أجوبة مجلة العالم مع آية الله جوادي آملي (حامل رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف)

هكذا يصبح المعنى الإسلامي للتاريخ محرراً للشعوب من الثيوقراطية ومن استبداد الحكام، لأنّ هناك الخط الرسالي الذي يجسد المعنى الإسلامي للتاريخ. (وهو خط يعتمد على خلافة الأمة وشهادة الأنبياء والأئمة)، وهناك الخط المنحرف المناقض للخط الرسالي. فالملك ليس مخالف للشريعة فحسب، بل هو كذلك معاكس لحركة التأريخ ومعناه.

الأحكام السلطانية:

وتتجلّى هنا كذلك أهمية العلاقة بين التأريخ والتعالي. هذه العلاقة محررة للشعوب، لأنها تفتح مجالا واسعاً للتغيير وتجاوز ثقل الأمر الواقع، في حين نلاحظ العكس عند كثير من المفكرين المسلمين قدماء ومعاصرين (وهؤلاء ليسوا بالضرورة من فقهاء السلطة، بل نيتهم صادقة ولكن هذه النية لا تكفي) فهم رغم ربطهم التأريخ بالتعالي من موقع ارتباط الدنيا بالغيب وبالحياة الأخرى، رغم ذلك فإنهم نظروا إلى السلطة من خلال التأريخ المعطى، تاريخ الأمر الواقع. فلم يربطوا الحاضر بالرسالة وبالمثل الأعلى. بل برّروا الأمر الواقع، وأصبحت الثورة على الحكام المستبدين فتنة، كما يتجلّى ذلك عند «الماوردي» في كتابه «الأحكام السلطانية» وكذلك في بعض جوانب فلسفة أبي حامد الغزالي. فقد أصبح الأمر الواقع «السلطان المطاع» ـ لا معنى التأريخ المستمد من الشريعة ـ هو المرجعية في المجال السياسي عند كثير من المفكرين المسلمين. ومن هنا ـ مثلا ظهور مقولة «المستبد العادل» أو عودة ظهورها عند «الشيخ محمد عبده» في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

حيث إنّ الإمام الخميني خاطب غورباتشوف من موقع علاقة التأريخ بالغيب. مجلة العالم، لندن أكتوبر ١٩٩٠م عدد ٣٤٧، ص ٣١.

الإمامة:

فالسلطان المطاع والمستبد العادل وحكم الزمان، هي كلّها مفاهيم تنبع من تاريخ لا علاقة له بالتعالي أي لا علاقة له بالخط الرسالي. وهذا عكس الإمامة ـ وولاية الفقيه التابعة لها ـ التي تنبع من عمق علاقة التأريخ بالتعالي، والتي تسير في الخط الرسالي وتتماشى، نتيجة لذلك، مع معنى التأريخ بمفهومه الإسلامي.

وقد جسد الإمام الحسين عليه السلام العلاقة بين الشريعة وصيرورة التأريخ إلى حدّ الاستشهاد. فالارتباط بالتاريخ من خلال المبادئ ذات المصدر الغيبي عنصر جوهري من العناصر المكونة للإمامة. سلوك الأئمة عليهم السلام ليس سلوكا آنياً وظرفياً «، بل هو سلوك متجذر في تاريخ الأمة. أي سلوك له بعد مستقبلي وكوني وطاقة ومفاهيمية يكتشفها المسلمون عبر التأريخ.

ومن هنا فالإمام يوجه التأريخ، وليس موجهاً من طرف التأريخ بالمعنى السلبي الذي يدل على أنّ الإمام يبرّر الأمر الواقع.

هذا الموقف نلاحظه بوضوح في تاريخ الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ولدى كلّ الذين ينتمون إلى خطّهم الرسالي سواء كانوا ينتسبون مذهبياً وسوسيولوجياً إلى الشيعة أو إلى السنة. مثلا مواقف سيد قطب والصدر من السلطة، مواقف الإمام الخميني من السلطة والرسالة التي بعثها إلى غورباتشوف [1]. كل هذا يدل على أنّ الذين ينتمون إلى الخط الرسالي يتأثرون بحركة التأريخ تأثراً ايجابياً أي من موقع علاقة التأريخ بالتعالي، لا من موقع

---

(١) مع العلم بأنّ الدول القومية في العالم الإسلامي تسير هي الأخرى في خط الانحراف.

التأريخ كمرجعية مطلقة.

العصمة:

إنّ عصمة الإمام تنتج عنها معرفة (للأمة) ذات مصدر إلهي للإسلام وللواقع وللتاريخ. فالإمام لا يعتمد على مظاهر حركة التأريخ بل له قوة النفوذ. فهو لا يحكم على الأشياء في مظاهرها بل في حقيقتها. الإمام الحسين عليه السلام مثلاً لم تكن حركته مجرد رفض لشرعية السلطة، بل حركته رسالية تمتد في الآفاق آفاق التأريخ. نلاحظ هذه الفكرة عند الصدر عندما يحلل الإمامة على العموم، وخاصة عندما يحلل العلاقة بين الإمام المهدي عليه السلام والتأريخ. فهو يحلل العصمة والغيبة (كجوانب ذات مصدر غيبي) تحليلاً سوسيولوجياً (أي بالاعتماد على أدوات علم الاجتماع) ونفسياً وتاريخياً. فالصدر يرى أنّ العصمة هي استيعاب كلي وجذري للرسالة.

والغيبة هي التفاعل والاستيعاب الكلي مع حركة التأريخ من موقع العصمة.

الإمامة والملك:

إنّ التأريخ في نظر الصدر ليس بمادة خام يستخدم لخدمة مواقف معينة خاصة خط الطاعة السياسي، الذي تتميز به المؤسسات الثقافية والسياسية في أنظمة الحكم في العالم الإسلامي. إنّ المنهج الذي اعتمده الصدر في تحليله للإمامة يحتم ـ من زاوية النظرة العلمية والشرعية معاً ـ مقاربة تاريخ الأمة من خلال أداتين: الإمامة والملك. أي من خلال مفهومين: مفهوم الخط

الرسالي ومفهوم الخط المنحرف.

وهكذا فتحليل الصدر لتاريخ الأمة لم يتم من زاوية أخلاقية فحسب على اعتبار أنّ الخط الرسالي أخلاقي والخط المناقض له هو خط غير أخلاقي. تحليل الصدر يتضمن الجانب الأخلاقي. لكن هذه الأخلاقية تتجاوز الوعظ والإرشاد، كما يتجاوز هذا التحليل الحكم الشرعي ليصل إلى أسسه المفاهيمية، لأنّ الصدر يستخدم فكرتي الخط الرسالي والخط المنحرف كأدوات لتحليل حركة التأريخ من موقع صياغة رؤية فلسفية إلى التأريخ. وبعبارة أدق فإنّ الرسالية والانحراف فكرتان تشكلان مفهومين أي فكرتين منظمتين لتحليل تاريخ الأمة.

هذا الموقف يتناقض تماماً مع الموقف الآخر الذي يسعى إلى تغييب القيم التي عبر عنها الصراع بين الإمامة والملك في معركتي صفين وكربلاء. هذا الموقف الأخير (الخط المنحرف) يختزل الصراع بين الكونية والقبلية، ويحوله إلى مجرد صراع قبلي بين البيتين الهاشمي والأموي، وذلك بهدف إحداث قطيعة بين النموذج الحضاري الإسلامي وحركة التأريخ.

إنّ الرؤية الفلسفية إلى حركة الأمة عبر التأريخ التي تتميز بها كتابات الصدر تتناقض تناقضاً جذرياً مع إيديولوجيا التبرير (أحكام الزمان، السلطان المطاع) التي تبخس الأمة الإسلامية قدرها، فتحول رساليتها ذات المصدر الإلهي إلى مجرّد نزاع قبلي. والنتيجة أنّ الملك «العضوض» مساوي للإمامة.

إنّ تحليل الصدر للإمامة والملك يعتمد على التأريخية أي ربط الحوادث

بعضها ببعض، ولكنه يرفض التاريخانية (أي الاعتماد على التأريخ) كمرجعية مطلقة لتفسير الحوادث بدون ربط هذا التفسير بمصدر خارج عن التأريخ. ذلك أنّ الإمامة تتناقض مع التفسير التاريخاني للأمة حقيقتها كالرسالة والإمامة.

إنّ تحليل الصدر لتاريخ الأمة يقوم على أساس فكرة الصراع بين الإسلام كدين كوني وكمشروع لنهضة حضارية كونية، وبين نزعة قبلية تسعى إلى تهميش كونية الإسلام وكونية الأمة عن طريق نظرة تجزيئية إلى الإسلام تفصل الروحي عن الحضاري. وهذا ما جعل الأمة الكونية التي تتميز بصيرورة تاريخية لا نهاية لها (هي أُمة في تحقق مستمر) تتحول من رسالتها المركزة على التبشير العقائدي إلى التركيز على التوسع الجغرافي.

لقد استوعب السيد الصدر بعمق حقيقة هذا الانحراف وأبعاده ونتائجه، فربط بين انحطاط الأمة والانحراف ربطاً سببياً. كما ربط نهضة الأمة بمعرفة وتجاوز أسباب الانحراف، أي تجاوز معيارية الملك (القبلية، الترف، الاستغلال، الرضوخ للواقع.. الخ) للوصول إلى المعيارية الإسلامية المحرر للشعوب والمحركة للتأريخ، والتي تتجسد في الإمامة.

إنّ الكشف عن هذه الحقيقة يتماشى، في نظر الصدر، مع مبدأ اعتبار الإنسان كائناً حراً، ومسؤولاً، وعاملاً أساسياً في حركة التأريخ، لأنّ الإمامة تعني التأكيد على خلافة الإنسان وخلافة الأمة. أي التأكيد على دور الإنسان في المجال الاجتماعي والسياسي والحضاري.

وهكذا تبرز العلاقة بين الإمامة وفلسفة التأريخ عند الصدر. فهو

لم يحلل الإمامة في إطار العقيدة والفقه من منظور تجزيئي، بل إنّ الطرح الكلي للقضايا عند الصدر هو الذي جعله، منهجياً، يحلّل مسألة الإمامة من منظور فلسفي إلى التأريخ. وهو منظور يبين كيف أنّ الملك اغتصب الحقيقة التأريخية، وما زال يغتصب هذه الحقيقة إلى يومنا هذا لخدمة السلطة المنقطعة عن إنسان العالم الإسلامي وأحاسيسه وتطلعاته (١).

الإمامة إذاً هي حوار مع التأريخ ومع العصر الذي نعيش فيه. فالإمامة هي المستقبل وهي التقدم، لذلك فالإمامة، من هذا المنظور، تحتوي على معايير ومفاهيم وممارسات تجعل المسلمين يميزون بينها وبين كلّ أنواع «المهدويات» الوضعية (٢). كما تتجلّى في الماركسية وفي الليبرالية. فهذه المذاهب تتصور خلاص الإنسانية عن طريق التقدم في الميدان الاقتصادي والعلمي دون ربط هذا التقدم بالغيب.

ويرى السيد الصدر في هذا السياق أنّ التغيرات التي تنتظرها البشرية هي تغيرات كبيرة وجذرية، تغيرات تحدث قطيعة مع الواقع الفاسد. لذلك تحتاج هذه العملية، في نظر الصدر، إلى إطار معرفي وقيمي خارج عن الظروف الاجتماعية والتأريخية التي يراد تغييرها. لكن هذا لا يكفي وحده في نظر الصدر، إذ لابد للشخص الذي سيقود عملية التغيير أن يكون خارج التأريخ وفي التأريخ في نفس الوقت. وهذا هو معنى الغيبة (٣).

---

(١) المهدوية الوضعية هي الرؤى المستقبلية لفلسفات التأريخ الوضعية.
(٢) بحث حول الإمام المهدي.
(٣) نفس المصدر.

٦ ـ الانتظار: مفهوم ايجابي:

فالإمام السيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّه لا يجعل من معنى التأريخ مجرّد عاطفة عفوية. إنّ انتظار ظهور الإمام المهدي عليه السلام ليس مجرّد انتظار نابع من الغليان العاطفي، الغليان العاطفي بدون تأطير شرعي ومفاهيمي هو غليان عاطفي سلبي لا يغير التأريخ، لذلك أطر الصدر الغيبة الصغرى والكبرى والانتظار والظهور تأطيراً مفاهيمياً مرتبطاً بقوانين التأريخ، لذلك ينظر الصدر إلى فكرة الانتظار من خلال متطلبات القرآن الكريم. وهي متطلبات تتمحور كلّها حول مسؤولية الإنسان المؤسسة على التوكل على الله، لذلك يرى الصدر أنّ علاقة المسلم مع المستقبل هي علاقة تفاعل متبادل التأثير. فإذا كان المستقبل يؤثر في الإنسان، فإنّ الإنسان يؤثر، بدوره، في المستقبل إلى درجة أنّ هذا الأخير يصبح نتيجة لوعي الإنسان وعمله. في هذا السياق طرح الصدر مفهوم الانتظار، طرحه في معناه الجهادي كاستعداد مستمر لمجابهة المشاكل القادمة. هذا النوع من الانتظار بعيد عن الطوباوية وعن المثالية كذلك، فإذا كانت هناك مثالية فهي مثالية نوعية تختلف عن المثاليات الحالمة أو المثاليات المتطرفة، التي لا تنطلق من الواقع والتي لا تعتمد على أي مرجعية. فمقولة الانتظار كما يطرحها الصدر تقوي الجهد التغييري لدى المسلمين وتحفظة من الزوال.

فالانتظار ـ من هذا المنظور ـ لا يعني الاستسلام للأمر الواقع عن طريق الهروب منه، بل الانتظار يعني مجابهة الواقع مهما كان فاسداً ومظلماً من موقع الانفتاح المطمئن على المستقبل الموعود. هذا هو منطق الانتظار عند الصدر، وهو منطق يحول التشاؤم إلى تطلع والى انتظار وتجاوز للعوائق والصعوبات.

هدف واقعي لا خيالي:

إنّ الزمان يسير نحو غاية. وهنا يصبح الزمان زماناً تأريخياً، لأنّ الإنسان يعرف بأنه يتّجه إلى هدف والى غاية. إنّ الغاية التي يتطلع إليها الإنسان ويتّجه التأريخ نحوها قد تكون مجرّد حلم أو مجرّد هروب من الواقع القاسي. فالانتظار هنا هو انتظار لا أساس له، هو مجرّد ظاهرة نفسية ليست لها أسس لا في الواقع ولا في التأريخ.

وهنا يتجلّى الفرق بين الأهداف الخيالية أو الأسطورية والأهداف التي تستمد حقيقتها من التأريخ. وفي هذا السياق ينبغي التمييز بين كلّ أنواع المهدويات والطرح الإسلامي لظهور الإمام المهدي عليه السلام إذا كانت كلّ أنواع المهدويات الأخرى تمثل تطلعات الإنسان نحو مجتمع مثالي، وهي تطلعات تتيه في متاهات الوضعية (كالماركسية) أو المثالية (كالهيجلية)، فإنّ الطرح الإسلامي على عكس ذلك ينطلق من حادثة تاريخية: الإمام المهدي عليه السلام كائن واقعي وجد في التأريخ وما زال موجوداً في التأريخ وهذا من أسرار قوته، لأنّ وجوده في التأريخ (الغيبة الكبرى) يجعله يعيش الحركة التأريخية ويستوعب ـ عن قرب وعن عمق ـ نشوء الحضارات ونهضتها وسقوطها كما يرى الصدر [١]، لذلك فإنّ الانتظار هنا له معنى خاص. إنّه انتظار مبني على الواقع وعلى التأريخ، وتنتج عنه مثالية واقعية لا مثالية متطرفة، فالانتظار مبني على ظاهرة تاريخية ومعقولة ولكنها، في نفس الوقت، تتجاوز العقل والتأريخ.

---

(١) نفس المصدر.

الواقع والمثال:

هناك دائماً فجوة أو قطيعة بين الواقع والأهداف التي يتطلع إليها الإنسان. وهذا التطلع، كما رأينا، موجود لدى كل الشعوب، هو كوني في نظر الصدر، غير أنّ هذا التطلع إلى مستقبل زاهر يتخذ شكلاً آخر في الديانات السماوية على العموم وفي الإسلام على وجه الخصوص: وعد الله بنصر المؤمنين وظهور الإمام المهدي عليه السلام. مع العلم بأنّ ربط الحياة الدنيا بالآخرة ينتج عنه، بالضرورة، انتظار وتطلع إلى المستقبل.

إضافةً إلى هذه العوامل التي تنتج ذهنية الانتظار وتدعمها، هناك الأمة الملازمة للرسالة الخاتمة وللدين الإسلامي الكوني. فالأمة كونية ووضعيتها في مرحلة تاريخية معينة ليست إلا وضعية مؤقتة على اعتبار أنّ الأمة كأمة كونية هي تحقق مستمر نحو ظهور الدولة الكونية على يد الإمام المهدي [١].

وهكذا يتبين لنا مما سبق أنّ الصدر حلّل علاقة الواقع بالمثال، أو علاقة ما هو كائن بما يجب أن يكون من موقع منهجي: معرفة قوانين وسنن حركة التأريخ، لذلك اختلفت رؤية الصدر إلى مستقبل الأمة والبشرية كلّها عن سائر المفكرين الغربيين وكذلك عن كثير من المفكرين المسلمين، الذين تغافلوا عن هذا المنهج العلمي فسقطوا في فخ المثالية المتطرفة، وبدلاً من المعرفة الحقيقة لعوامل التغيير لجأوا إلى الأطروحات التمجيدية والأخلاقية، والى ردود الفعل الانفعالية تجاه ثقل الواقع والمستقبل الموعود.

---

(١) لقد تناول مالك بن نبي فكرة المستقبل (مستقبل الأمة) من المنظور الإسلامي، وحللها تحليلا فلسفياً انطلاقاً من الآية الكريمة: (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (الصف: آية ٩) أُنظر: مالك بن نبي: المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين. جامعة دمشق ١٩٧٠م.

المستقبل المتوقع والاستشهاد المتكرر:

إنّ فكرة الانتظار تعني ـ في الرؤية الإسلامية ـ أنّ المستقبل كغاية عامة متوقع سلفاً (انتصار الإسلام على سائر الديانات والإيديولوجيات) [١] لكن هذه الظاهرة لا تنفي، بالنسبة للصدر، المشاكل والمحن التي ترافق مسيرة المسلمين نحو الهدف. وقد كانت المحنة الأولى والكبرى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، والحرب التي شنها الأنظمة التي حكمة بالحديد والنار في الدول العربية.

وهكذا فالسيد الصدر يربط بين الانتظار (كمثالية) وبين الواقع بكلّ ثقله ومآسيه ومحنه. ان هذا الموقف المعرفي لا يمكن إرجاعه إلى أي مذهب من المذاهب الفلسفية الغربية. فهو ليس واقعياً على غرار النزعة التجريبية المستغرقة في الواقع الآني وليس مثالياً منقطعاً عن الواقع. فالنمط المعرفي الذي يعتمد عليه السيد في تنظيره للتأريخ هو تركيب بين الواقعية والمثالية. ومن هنا فالانتظار ليس مجرد أمل، بل الانتظار عند الصدر يجمع بين الواقعية والمثالية من حيث كونه (أي الانتظار) حكماً شرعياً.

إنّ تمزق وحدة الأمة والتخلف والأحوال المأساوية التي يعاني منها المسلمون لم تقض على تطلع ذهنية إنسان العالم الإسلامي إلى الخلاص. فهناك ثقة إيمانية تجاه المستقبل. فالمسلمون يتوقعون وقوع المشاكل والعوائق وينتظرون الخلاص في نفس الوقت. من الخصائص الأساسية للقرآن الكريم أنّه يتوجه نحو المستقبل. النظرة المستقبلية في القرآن الكريم واضحة لا تحتاج

(١) التفسير الموضوعي.

إلى تأويل. ويرى السيد الصدر أنّ الشريعة قد وضعت منهجاً لهذه النظرة المستقبلية: منطقة الفراغ. أي قراءة القرآن الكريم قراءة حركية. فكلام الله يفتح الماضي والحاضر نحو المستقبل (١).

وهكذا يتجلّى لنا من خلال كتابات الصدر أنّ الانتظار الذي أكد عليه هو انتظار ايجابي يعتمد على الجهاد والاجتهاد أي العمل على بناء دولة إسلامية كمرحلة أولية، لتعجيل الظهور (ظهور الإمام المهدي عليه السلام وتحقيق الدولة الكونية)، كنظرة مستقبلية وقوة معبئة للشعوب الإسلامية في مسيرتها نحو المثل الأعلى. هناك توتر في نفسية إنسان العالم الإسلامي تجاه الواقع الفاسد. وهذا ما ينتج عنه تطلع نحو ما يجب أن يكون، هذه ظاهرة ثابتة في ذهنية إنسان العالم الإسلامي. فليس الانتظار تخميناً ميتافيزيقياً مجرّداً أو تنبؤاً وهمياً، بل هو موقف إيماني عقائدي ينتج عنه توقع يرتكز عن مقاربة المسألة، مسألة انتظار بقدر ما هي استعداد وتهيؤ لعصر الظهور بتدخل إنسان العالم الإسلامي في حركة التأريخ: الإنسان كفرد وكمجتمع وكأمة ودولة (٢).

إنّ المستقبل يخيف ويرعب أو يحمّس. إنّ موقف الحضارات من المستقبل يتأرجح بين الخوف والأمل والوهم والانتظار. لكن الانتظار في الحضارة الإسلامية ليس قابلاً لأي تأويل. الانتظار معناه أنّ المسلمين لا يتحركون نحو المجهول على غرار الحضارات الأخرى، بل يعرفون أين يتجهون ونحو أية غاية يتحرك التأريخ.

---

(١) بحوث إسلامية (فصل: العمل الصالح في الإسلام) ص ٣١ إلى ٤٢.
(٢) راجع: عبد الرحمن بدوي (موسوعة الفلسفة ج٢ ص ٢٠٣).

٧ ـ التقدم:

إنّ فكرة غاية التأريخ ملازمة لفكرة معنى التأريخ. فإحداهما تتضمن وجود الأخرى. يشبّه اشبنجلر الحضارة بالكائن الحي. هو يعتمد على النظرية العضوية لتحليل وتفسير حركة التأريخ من خلال مراحله والغاية التي يتّجه نحوها. فالحضارة في نظر هذا الفيلسوف كالكائن الحي: تولد، تنمو، تنحط ثم تموت. ويرى شبنجلر (Spengler) أن الحضارة الغربية قد وصلت إلى مرحلتها النهائية. إنه «انحطاط الغرب» الذي يتماشى مع منطق التأريخ في رأي هذا الفيلسوف.

أما توينبي (Toyndele) فيرى بدوره بأن كل حضارة تتحرك حسب مراحل طبيعية: البروز، النمو، الانحطاط والتفتت. فالحضارات التي تزول هي تلك التي لا تستطيع مجابهة التحديات، التي يطرحها التأريخ أمامها وتطرحها الطبيعة. فالحضارات التي تبقى على قيد الحياة هي التي تستطيع مجابهة التحديات.

إنّ هذه الرؤى إلى التأريخ تعترف، على العموم، بتداول الحضارات. ولكنها تبقى ـ على الرغم من ذلك ـ رؤى محجوزة داخل التأريخ. هي ظواهر تاريخية تتأثر إلى حدّ كبير إلى أقصى درجة بالمرحلة التأريخية، التي عاش فيها أصحابها كما أشرنا فيما سبق.

معنى التأريخ عند الصدر:

وهنا يتجلّى لنا بوضوح الطرح الفلسفي للتاريخ عند الصدر وما يتميز به عن سائر الأطروحات الأخرى. فمعنى التأريخ كما يطرحه الصدر ليس

مجرد ظاهرة تاريخية (انعكاس لظروف المرحلة التأريخية)، بل يتمتع مفهوم معنى التأريخ عند الصدر بمقومات تحرره من ذاتية المؤرخ ومن ذاتية أو نسبية المرحلة التأريخية، لأن معنى التأريخ في الرؤية الإسلامية مصدره القرآن الكريم. ففلسفة التأريخ هنا تعتمد على إطار تنظيري عام يقدمه القرآن الكريم، ويمنع الرؤية إلى التأريخ من الانحراف، كما يمنع الأمة من الخضوع للأمر الواقع أي لواقع المرحلة التأريخية الفاسد كالانحطاط والتخلف والتبعية.

نقاط الاتفاق والافتراق:

لاشك أنّ الصدر يلتقي مع فلسفات التأريخ الغربية التي ترى بأن العصر الذهبي يوجد أمامنا في المستقبل. فالبشرية تتحرك وتتقدم نحو العصر الذهبي. (مع العلم بأن فلسفات التقدم المتفائلة والتي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد حلّت محلها فلسفة للتاريخ متشائمة نتيجة للاصطدام بالواقع: الحرب العالمية الأولى والثانية والاستغلال والتلوث.. الخ) غير أنّ مفهوم التقدم عند الصدر يختلف عن مفهوم التقدم عند فلاسفة الغرب. فالنظرة الغربية إلى التقدم تتأرجح بين القول بأن حركة التأريخ تتجه نحو تحرير الإنسان كفرد (الرأسمالية) أو تحرير الإنسان كمجتمع (الاشتراكية).

وهذه الرؤية ـ على العموم ـ لا تفتح التقدم على أبعاد روحية، بل تطرح مشكلة التقدم طرحاً ناقصاً، لأنها لم تعالج حركة التأريخ ومعناه إلا من جانب واحد هو الجانب المادي أو الجانب الفردي على حساب الجانب الاجتماعي أو العكس.

في حين أنّ الرؤية الإسلامية إلى التقدم التي صاغها السيد الصدر هي رؤية شمولية تنظر إلى الحياة الإنسانية في كل جوانبها المادية والروحية الفردية والاجتماعية.

مصدر فكرة الخلاص:

إنّ فكرة النظرة المستقبلية وما يلازمها من حالات مثالية تتمثل في فكرة الخلاص، هي فكرة تستمد مصدرها من الديانات السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام).

مع العلم بأن الإسلام أكمل الديانات السابقة عليه وتجاوزها من حيث إنه الديانة الخاتمة والكونية. فكرة الخلاص نجدها بصورة مختلفة في فلسفات التأريخ المؤسسة على النظرة المادية إلى الكون مثل الماركسية. فماركس قد تنبأ بتحرر البشرية من كل أنواع الاستلاب. لكن هذا الخلاص ليس مصدره متعالياً على التأريخ. فماركس أسس التحرر من الاستلاب والوصول إلى المجتمع المثالي، أسس كل ذلك على قوانين التأريخ.

من يصنع التأريخ؟

أما التقدم عند هيجل فهو عبارة عن حركة جدلية نحو المجهول على اعتبار أنّ الذين يصنعون التأريخ لا يعرفون اتجاهه، بل لا يعرفون أنهم يساهمون في صنع التأريخ. وهذا عكس الرؤية الإسلامية التي يطرحها الصدر حيث يرى أنّ المسلمين يستوعبون حركة التأريخ بفضل معالم هذه الحركة: انتصار الحق على الباطل، وعد الله بنصر المؤمنين، ظهور الإمام المهدي وتشييد الدولة الإسلامية الكونية.

وهذا لا يعني أنّ معنى التأريخ لا يظهر إلا في نهاية التأريخ.فكل جيل قيمته في ذاته وله دوره في حركة التأريخ، لأن فكرة الجزاء تعم كل الأجيال وليست خاصة بجيل معين [1]. فالرؤية الإسلامية إلى التأريخ تختلف عن نظريات التقدم في الغرب، التي ترى في الأجيال السابقة مجرد وسيلة للوصول إلى الأجيال اللاحقة أجيال الحداثة والتقدم.

التبرير:

لقد انتقد الصدر الفلسفة نقداً جذرياً، لذلك رفض فلسفات التأريخ الغربية والفكر السياسي المرتبط بها. وهي فلسفات تعتبر ان للواقع وللمعقول هويةً واحدةً، وأن هذه الهوية هي أعلى ما وصلت إليه العقلانية. خاصة عند هيجل الذي يرى أنّ كل واقعي معقول وكل معقول واقعي.فهذه الفلسفة تبرر منطق الدولة باسم منطق التأريخ. وتنتهي ـ تبعاً لذلك ـ إلى تبرير الأمر الواقع. في حين أنّ الصدر لا يبرر الدولة باسم التأريخ، بل يبرر الدولة باسم الشرع وباسم التأريخ الذي يتحرك في الخط الرسالي.

مراحل التأريخ عند الصدر:

وقد تناول الصدر مشكلة مراحل حركة التأريخ بالتحليل، حيث يرى أنّ البشرية مرّت بمرحلة أولية تسمى مرحلة الحضانة (آدم وحواء ونزولهما إلى الأرض)، ثم مرحلة الفطرة أو الوحدة (عدم وجود الاختلاف بين الناس حيث كانت الحياة بسيطة مبنية على الفطرة، ومرحلة الاختلاف نتيجة لتعقد الحياة الاجتماعية، وتضارب المصالح بين الفرد والمجتمع وبين المجتمعات

(١) وهكذا تبرز علاقة فلسفة التأريخ بالعبادة عند الصدر. اُنظر: التفسير الموضوعي: ١٨١ ـ ١٨٤.

بعضها مع بعض. ويذهب الصدر عكس ما ذهب إليه ماركس، عندما رأى هذا الأخير أنّ الأساس المادي في حياة الإنسان (تطور وسائل الإنتاج) هو المحرك للتاريخ وهو الذي يؤثر في الطبيعة البشرية. فالصدر يرى بأن الطبيعة البشرية المتمثلة في الإمكانيات الفكرية والقيمية هي التي أثرت في تطور وسائل الإنتاج.

حركة التأريخ والعلاقة الثلاثية للإنسان:

ويرى الصدر أنّ حركة التأريخ تخضع لعلاقات ثلاث هي: علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة وعلاقة الإنسان بالله. وهذه العلاقات تعتبر كلّها من سنن الله في الكون. إنّ علاقة الإنسان بالله هي التي تجعله كائناً مندمجاً في الطبيعة وفي المجتمع ومتعالياً عليهما في نفس الوقت بصفته خليفة لله في الطبيعة وفي الأرض، لذلك يرى الصدر أنّ الإنسان هو العنصر الرئيسي في حركة التأريخ، وأنّ التأريخ يستمد معناه من علاقة الإنسان بالله وهي علاقة تنتج عنها عقلانية صارمة: إله واحد، وبشرية واحدة، ومصير واحد: اتجاه التأريخ نحو غاية إلهية. لكن الصدر لا يهمل دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية في حركة التأريخ. فهذه العوامل أساسية وضرورية لأحداث التغيير ولكنها ليست كافية. فالإنسان لا يستطيع تغيير أوضاعه إذا كان لا يستطيع أن يتعالى على هذه الأوضاع.

أي إذا كان خاضعاً لحتمية مطلقة. فالإنسان خليفة لله في الأرض. أي له القدرة على تجاوز العوائق بما يملك من جوانب روحية وعقلية تجعله يتطلع إلى ما يجب أن يكون، إلى «المثل الأعلى» كباعث رئيسي لحركة التأريخ. إنّ التطلع إلى المثل الأعلى حالة طبيعية في الإنسان إلى جانب كونه بعداً عقائدياً

حيث إنّ التطلع إلى غير الله شرك ومتناقض مع الفطرة كما يرى الصدر. لكنّ هناك مثلا «عليا» مختلفة. هناك أيضاً مثل «عليا» مزيفة تشكل عائقاً أمام حركة التأريخ، لأنّ إطلاقيتها مزيفة. وهناك المثل الأعلى الحقيقي (الله تعالى) الذي يفتح أمام التأريخ حركة لا نهاية لها.

علاقة الإنسان بالمثل الأعلى:

ويرى الصدر أنّ علاقة الإنسان بالمثل الأعلى تكون واعية أو غير واعية. فإذا كانت واعية فإنها تكون علاقة تعبدية. أي علاقة مبنية على تحرك مسؤول نحو الله [١] وإذا كانت هذه العلاقة غير واعية فإنها تنتج تحركاً غير مسؤول. فالحركة المبنية على الوعي والمسؤولية تعجّل حركة التأريخ هي عملية تشريعية لأحداث التغيير الذي يقود إلى النهضة والى تقدم لا نهاية له.

غير أنّ حركة التأريخ نحو المثل الأعلى ليست حركة خطّية أي ليست تقدماً خطّياً، بل هذه الحركة هي، في نظر الصدر، حركة لولبية صاعدة نحو الله. هناك تقدم خطي إذا نظرنا إلى تاريخ البشرية ككل. ولكن خطية هذا التقدم ليست متواصلة، فحركة التأريخ تتعرض للصعود والهبوط لأن هناك انحرافات نتيجة لإتباع البشريه (مثلاً) مزيفة تشكل عائقاً أمام حركة التأريخ. وهنا يأتي الإمداد الغيبي عن طريق الرسالات السماوية، التي تهدي البشرية وتوجهها نحو المثل الأعلى الحقيقي. الرسالة الخاتمة (الإسلام) أتت لتكمل كلّ الرسالات السابقة ولتوجه البشرية من جديد نحو المثل الأعلى.

(١) بحوث إسلامية، ص ٤٧ ـ ٥٤.

لكن كمال الرسالة الخاتمة وشموليتها لم يمنع من وقوع انحرافات بعد عصر النبي ﷺ. فحركة الأمة الإسلامية عبر التأريخ تعرضت، وما تزال، إلى صور مختلفة من الابتعاد والانحراف عن الخط الرسالي، لذلك سترتبط الرسالة الإسلامية مع التأريخ ارتباطاً مبنياً على العصمة مع ظهور الإمام المهدي عليه السلام، لتتجه البشرية اتجاها رسالياً نحو المثل الأعلى.

فكرة التغيير:

ومن هنا يرى الصدر أنّ فكرة التغيير (تغيير الأوضاع الفاسدة المبنية على الظلم) ذات اتجاهين: اتجاه يسعى إلى تغيير الجانب المادي الملازم للأنظمة المستبدة، واتجاه يسعى إلى تحقيق صفات الله في الحياة الإنسانية ـ تحقيقاً نسبياً طبعاً ـ كالعدل والمساواة والعلم والقدرة. إنّ هذا الاتجاه الأخير ذو مصدر إلهي يحمل متطلّبات التغيير وقيمه من موقع متعالي على التأريخ، لذلك فإنّ هذا الاتجاه وحده هو القادر على جعل حركة التأريخ تتجه نحو المثل الأعلى الحقيقي. ومنهج التغيير في هذا الاتجاه لا يعتمد على إزالة التناقضات الاجتماعية بل يتجه إلى عمق هذه التناقضات في ذات الإنسان. فهو يحاول إزالة التناقض الداخلي للإنسان. فعملية تغيير التأريخ تبدأ من الذات لتنتهي إلى المجتمع لإزالة كلّ أنواع الاستغلال والاستلاب [1].

التغيير وارتباطه بالآخرة:

وهذه نقطة اختلاف مع الفكر الغربي كما يتجلّى عند فوكوياما في هذه الأيام. فهذا الأخير يبني حركة التأريخ على الرغبة في الاعتراف أو التيموس

---

(١) غالب حسن: من مقال: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، ما قبل الخطاب، مجلة الفكر الجديد نشر دار الإسلام ـ لندن، يوليو ١٩٩٣م عدد ٦ ص ١٥٧.

(الفكرة أخذها فوكوياما من فلسفة كل من أفلاطون وهيجل ثم طورها). فالرغبة في الاعتراف هي التي تجعل الأفراد يقومون بالأعمال التي لا يستفيدون منها بصورة فردية ومباشرة. إنّ الرغبة في الاعتراف تتخذ معنى آخر في نظر الصدر عندما تربط بمعنى الكون والحياة. إنّ معنى الوجود هو الذي يبرّر تضحية الفرد في سبيل المجتمع (من الجهاد الأكبر إلى الجهاد الأصغر). فالتناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية يزول عن طريق إيمان الإنسان بأنّ حياته لا تنتهي بالموت الجسدي. فهناك الجزاء الأخروي. وهكذا يكشف الصدر عن البعد التغييري والثوري للبعث. فكرة البعث وما يرتبط بها من مفاهيم وقيم كالجهاد والعمل الصالح وتقوى الله تتجاوز بصورة جذرية الإطار النفعي الضيق لفكرة التيموس (الرغبة في الاعتراف).

لذلك فتغيير العالم فكرة ملازمة لفهم العالم في نظر الصدر. يقول غالب حسن: «فهو (أي الصدر) قد تجاوز (هيجل) باتجاه (ماركس)، واستوعب (ماركس) باتجاه (هيجل). ولكن لا على أساس الجمع التلفيقي المفتعل وإنما برؤية شاملة نابعة من ذكائه المفرط ومنغمسة بحرارة إيمان...» [1].

البرهان بالمستقبل:

إنّ كلّ فلسفات التأريخ تتشكل انطلاقاً من خلفية: هي معنى التأريخ. هذه الخلفية هي في الحقيقة نوع من البرهان بالمستقبل على اعتبار أنّ معنى التأريخ يتحدّد في أكثر جوانبه بالغاية التي يسعى نحوها التأريخ. وقد كان هذا البرهان بالمستقبل، وما يزال، وسيلة لتبرير الاستبداد وقهر الشعوب.

---

(١) غالب حسن، نفس المصدر، ص ١٥٩.

فالاستعمار برّر باسم تحضير الشعوب، والأنظمة الدكتاتورية في البلدان الاشتراكية بررت باسم زوال الطبقات في المستقبل.

لاشك أنّ الفكر الإسلامي يعتمد في تنظيره لفلسفة التأريخ على فكرة المستقبل وفكرة البرهان بالمستقبل. كوعد الله بنصر المؤمنون، وظهور الإمام المهدي، وانتصار الحق على الباطل. لكن البرهان بالمستقبل كما يطرحه الفكر الإسلامي وكما يطرحه الصدر على الخصوص ـ بالإضافة إلى أنّ هذا الطرح ليس مجرّد ظاهرة تاريخية على غرار فلسفات التأريخ في الغرب، التي تتصور المستقبل حيث المرحلة التأريخية وظروفها، أي بالإضافة إلى المبررات المعرفية، التي يستمدها الطرح الإسلامي لدى الصدر من علاقة التأريخ بالغيب أو بالتعالي، فإنّ البرهان بالمستقبل في رؤية الصدر إلى التأريخ لا يطرح مشكلة مصير الأجيال. ونعني بهذه الفكرة (كما أشرنا فيما سبق) أنّ كلّ فلسفات التأريخ الوضعية تعتبر الأجيال السابقة بالنسبة لغاية التأريخ أو نهايته، مجرّد وسائل يستخدمها التأريخ لبلوغ غايته. في حين أنّ الرؤية الإسلامية كما تتجلّى عند الصدر تربط كلّ الأجيال وكلّ الأفراد بالعمل الصالح وبالجزاء الأخروي. وهكذا فالأجيال ليست مجرّد وسائل لتحقيق هدف التأريخ في المستقبل: بل لكلّ جيل غايته في ذاته جماعةً وفرداً، كما أنّ كلّ جيل يساهم في حركة التأريخ (١).

تفنيد الطرح الغربي:

لقد طرحت فلسفات التأريخ الغربية وحدة الإنسانية كموضوع للدراسة التأريخية وتبعاً لذلك وحدة التأريخ البشري وكونيته. ومعنى هذا أنّ حركة

---

(١) التفسير الموضوعي، ص ٩٤ ـ ١٠٠.

التأريخ تتبع اتجاهاً واحداً. فالمسألة مسألة سرعة أو بطء هذه الحركة من مجتمع إلى مجتمع آخر.

لقد انتقد الصدر هذه الكونية كما يطرحها فلاسفة التأريخ في الغرب، وذلك من خلال نقده للأنظمة السائدة في الغرب (النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي) وطرحه للبديل الإسلامي في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والحضاري على العموم. وهو بديلاً يرفض النظامين الاشتراكي والرأسمالي معاً. وهو رفض مبني على رؤية إلى التأريخ تختلف عن الرؤية الغربية [1]. وكل هذا يدل على ان الصدر قد كسر ثنائية القديم والجديد التي تتضمنها الرؤية الغربية إلى التأريخ خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهي ثنائية تتحدد بالرجوع إلى تاريخ الغرب بعاداته وقيمة وخصوصيته على العموم، لتجعله تاريخاً كونياً يجب على كلّ الشعوب أن تندمج في مساره وتتبع اتجاهه مرحلة بعد مرحلة.

لقد طرح الصدر مشكلة التحقيب طرحاً جديداً أدى إلى إعادة النظر من الناحية الفلسفية في إشكالية التنمية والتقدم في العالم الإسلامي.

التحقيب:

إنّ التخلف، في نظر الصدر، لا يمثل مرحلة تاريخية سابقة على التنمية، بل يرجع التخلف إلى منطق استعماري للعلاقة بين البلدان المتخلفة والبلدان المتقدمة. وهكذا فتحقيب الفلسفة الغربية للتاريخ ليس تحقيباً كونياً، لأنه مجرّد انعكاس لتاريخ الغرب على العموم، أي لفلسفة التأريخ كظاهرة

(١) بحوث إسلامية، ص ١٦٠ ـ ١٧٥.

تاريخية ولتاريخ الغرب كتاريخ منقطع عن الغيب [١]. في حين ان التحقيب في الرؤية الإسلامية إلى التأريخ ينطلق من مرجعية تشكل محور التأريخ: الرسالة الإسلامية الخاتمة والكونية وما ينتج عنها من خط رسالي (الإمامة). والخط المضاد له: الخط المنحرف (الملك).

فكل حقب التأريخ ومراحله تحدّد، عند الصدر، في سياق الخط الرسالي والخط المنحرف، لذلك فهناك معالم الخط الرسالي: صفين، كربلاء، الغيبة، الثورة الإسلامية في إيران، الظهور (ظهور الإمام المهدي عليه السلام، وعودة الأمة الإسلامية إلى الريادة عن طريق الدولة الإسلامية الكونية). وهناك معالم الخط المنحرف: الملك، الدولة القومية التخلف، التبعية للغرب [٢].

٤- مفهوم التقدم:

هكذا جعل الصدر مفهوم التقدم كما يطرحه الفكر الغربي مفهوماً نسبياً. فالصدر قد نسف عن طريق هذا التحليل النقدي كونيه مفهوم التقدم كما تطرحه فلسفات التأريخ في الغرب.

---

(١) اقتصادنا، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) عالج الصدر مشكلة الحقب التأريخية، لا كموضوع مستقبل بل كخلفية فلسفية ومعرفية لكل كتاباته تقريباً. وفكرة التحقيب أو تقسيم التأريخ إلى عصور تتميز عند الصدر بنوعيتها. فهي تتضمن إعادة النظرة في التأريخ البشري كلّه بصورة تتجاوز الرؤية الغربية التي تقسم التأريخ انطلاقاً من المركزية الغربية: العصر القديم، الوسيط والحديث. فالصدر له تقسيم آخر للتأريخ يجسد فيه ظهور الإسلام النقطة المركزية، لأنه الدين الخاتم الذي يستوعب كلّ الرسالات السابقة، ويتمتع نتيجة لذلك بالكونية التي تسمح له بمجابهة الشرك المسلح بالفلسفة والتكنولوجيا، وقيادة البشرية نحو المثل الأعلى الحقيقي، ومن هنا يرتكز التحقيب على مفهومي الخط الرسالي والخط المنحرف.

ونتيجة لذلك لا يُقسم التأريخ انطلاقاً من تأريخ المسلمين الواقعي والمحدود (العصر الأموي والعصر العباسي مثلا...) بل انطلاقاً من التأريخ الحقيقي المتمحور حول التوحيد.

لقد عالج مشكلة التحقيب د. كليم صديقي في كتابه: التوحيد والتفسيح. المعهد الإسلامي، لندن ١٩٨٤م. وكذلك علي شريعتي في كتابه: العودة إلى الذات، الزهراء للأعلام العربي، القاهرة ١٩٨٦م.

أراد الصدر أنّ يطرح تصوراً جديداً للتقدم يُربط بمعنى الوجود أي برؤية كلية تربط المادي بالروحي. وذلك ليتجاوز عن طريق هذا الطرح أزمة الفكر الغربي، وهي أزمة وصلت إلى حدّ الشك في حقيقة التقدم نتيجة لغياب معنى الوجود. وهو غياب أدى إلى العدمية والعبث (كمقولات فلسفية) وما ينتج عنهما من نظرة مأساوية وعبثية لحركة التأريخ.

فالصدر أعاد صياغة مفهوم التقدم بصورة جذرية، وأعاد صياغة نتائج هذا المفهوم وأبعاده كالتنمية والحداثة والقومية والكونية ومعنى التأريخ، من موقع نقدي وفي أفق طرح البديل الحضاري الإسلامي.

التقدم والغاية:

فالصدر عندما يحلّل مفهوم التقدم لا يربطه بالوسائل فقط، بل يربط التقدم بالغاية التي تتجه نحوها حركة التأريخ. فهو يرى أنه لا يمكن الحديث عن التقدم دون طرح مشكلة الغاية أو معنى التأريخ، لذلك طرح الصدر مشكلة التنمية في إطار يتجاوز التحولات الاقتصادية والاجتماعية: طرح مشكلة التنمية كنهضة حضارية تعيد الأمة الإسلامية إلى مسرح التأريخ.

التقدم والوسائل:

لقد ظهر مفهوم التنمية بعد الحرب العالمية الثانية كنمط تكنولوجي واقتصادي للتقدم. فالاقتصاد في هذه الرؤية للتنمية هو العامل الضروري والكافي للتقدم.

لقد كذّب الواقع هذه الرؤية حيث أدّت هذه الأخيرة ـ عندما طبّقت

- إلى أزمة مفهوم التقدم، التي هي أزمة النظرة المستقبلة، التي تعتمد على التكنولوجيا والاقتصاد كعوامل رئيسية وكافية لحركة التأريخ. إنّ أزمة التقدم ليست خاصة بالبلدان المتقدمة بل تشمل كذلك وبصورة مأساوية البلدان المتخلفة. فهذه الأخيرة اعتمدت على أنماط تنموية جاهزة (النمط الاشتراكي والنمط الرأسمالي) انتهت بها إلى الفشل والى التبعية.

أما في البلدان المتقدمة فقد شملت هذه الأزمة البلدان الاشتراكية حيث زال هذا النظام. كما أنها شملت البلدان الرأسمالية، التي لم تعد تؤمن بحتمية تاريخية تدفع بالبشرية نحو مستقبل زاهر [١].

مفهوم التنمية عند الصدر:

وهنا تظهر أهمية طرح الصدر للنموذج الحضاري الإسلامي البديل من خلال تحليله (أي الصدر) لمفهوم التنمية وعلاقته بالتقدم وبمعنى التأريخ. فالصدر لم ينف العامل المادي في عملية التنمية ولكن ربطه بالجانب الروحي، فأصبحت العملية التنموية جهاداً لتحقيق خلافة الإنسان لله في الأرض من خلال التطلع إلى المثل الأعلى [٢].

فمن هذا المنظور انتقد الصدر كلاً من النظامين الاشتراكي والرأسمالي كنموذجين للتنمية. فهو يرى بأنهما لا يصلحان في العالم الإسلامي كطريقين للخروج من التخلف. اعتمد الصدر في تحليله ونقده لنموذج التنمية والتقدم الغربي على الحقل النظري الذي أنتج الفكر الغربي. وهو حقل له خصوصيته

---

(١) Edgar Morin: Une Crise du Futur (Le Courier de PUNESCO) December ١٩٩٢ Paris P٢٥.

(٢) اقتصادنا (المقدمة) وكذلك التفسير الموضوعي: ١٤٦ ـ ١٥٥.

(عوامل تاريخية واجتماعية ونفسية وثقافية) لذلك لا يمكن تعميمه على كلّ الشعوب [١].

هذا بقطع النظر عن اعتماد النموذج الغربي للتقدم على رؤية مادية للكون والإنسان.

إنّ نقد الصدر لنموذج التنمية الغربي وطرح البديل الإسلامي هو، في الحقيقة، رفض للرؤية الخطية إلى التقدم. وهي رؤية قسمت شعوب العالم إلى قسمين: شعوب متقدمة (الغرب) وشعوب متأخرة يجب أن تتبع نفس المسار التاريخي الغربي للتقدم.

وهكذا أعاد السيد الصدر صياغة مفهوم التقدم بصورة جذرية، موضحاً بأنّ البديل الإسلامي لمعنى التأريخ وللتقدم المرتبط به ليس بديلاً، لأنه موحى في مصدره وشكله العام وأهدافه، بل هو كذلك ظاهرة تاريخية كذلك ستفرضها حركة التأريخ كمخرج وحلّ لأزمة الحضارة وأزمة الإنسان في الغرب.

موقف عقلاني:

وهكذا يتجلّى مما تقدم أنّ نقد الرؤية الغربية للتقدم لا يعني اتخاذ موقف مضاد للكونية ولحركة التأريخ، واللجوء إلى الأساطير واللامعقول أو الظلامية على حدّ تعبير المحدثين في العالم الإسلامي. فالصدر انتقد العقلانية التي ترتكز عليها فلسفة التأريخ في الغرب انطلاقاً من عقلانية تستمد جوهرها من الإسلام، وهي عقلانية مفتوحة للتطور ولحركة التأريخ

---

(١) اقتصادنا (المقدمة).

بسبب انفتاحها على الغيب أي على المطلق. إنّ نقد الرؤية الغربية إلى التقدم لا يعني إذاً نفي التقدم.

فالسيد الصدر يؤكد على مفهوم التقدم كعنصر جوهري لمعنى التأريخ.

فالتقدم في نظر المفكر الصدر ليس قانوناً للصيرورة أو سنة من سنن الله فحسب بل هو عبادة، لأنه يعبر عن علاقة الإنسان بالمثل الأعلى (الله).

٨ ـ نهاية التأريخ:

لذلك جاء طرح الصدر لفلسفة التأريخ كطرح نقدي لهيجل وماركس ـ وبصورة مسبقة ـ لمقولة نهاية التأريخ عند فرانسيس فوكوياما. لقد أثار كتاب فوكوياما جول نهاية التأريخ جملة من المسائل التي تحتاج إلى نقاش واسع من قبل المفكرين المسلمين ومفكري البلدان المتخلفة على العموم لما لها من علاقة بمصير البشرية كلها.

فالمسائل التي أثارها فوكوياما تحتاج إلى تحليل عميق مبني على الاستيعاب والنقد والرفض المبني على النقد لا على ردود الفعل الانفعالية [١].

فكرة فوكوياما:

نشر فوكوياما مقالة بعنوان: نهاية التأريخ (نهاية الإنسان) بمجلة (National Interest) سنة١٩٨٩م.

---

(١) اعتمدت في هذا البحث على الترجمة الفرنسية لكتاب نهاية التأريخ والإنسان الأخير الذي ألفه فرانسيس فوكوياما.

ثم كتاب نهاية التأريخ سنة ١٩٩٢م. خلاصة هذا الكتاب توجد في مقدمته حيث يرى فوكوياما بأن نهاية التأريخ لا تعني نهاية الحوادث بل تعني نهاية الصراعات الأيديولوجية، لأنّ الديمقراطية الليبرالية أصبحت تمثل منتهى تطور الأيديولوجيات والأنظمة السياسية. فهي معنى التأريخ[1].

لا شك أنّ المقارنة بين الصدر وفوكوياما تبدو غريبة لكون السيد الصدر استشهد في سنة ١٩٨٠م وفوكوياما كتب حول نهاية التأريخ ابتداءً من سنة ١٩٨٩م. لكن فكر السيد ليس فكراً ظرفياً بل هو فكر يستوعب التأريخ، لأنه يعتمد على مرجعية خارج التأريخ كما أشرنا في الفصل الأول من هذا البحث، لذلك تجاوزت التصورات المستقبلية عند السيد الصدر مجرد التوقع المبني على الفرضيات، التي تحتمل الصواب والخطأ إلى الانتظار انطلاقاً من أحكام شرعية ومبادئ ومفاهيم استكشافية مصدرها القرآن الكريم والسنة الشريفة.

حقيقة الفكرة وخطؤها القاتل:

إنّ مقولة نهاية التأريخ كما يطرحها فوكوياما هي محاولة لإعادة صياغة حضارية جديدة للمشروع الاستعماري الغربي القائم على الاستقطاب الأحادي بعد سقوط المعسكر الاشتراكي. وهذا يعني إنّ تصورات الغرب وصلت عن طريق كتاب فوكوياما إلى أعلى درجة من الطغيان، إلى درجة أنّ وجود الثقافات الأخرى يصبح مجرّد وجود عرضي. ففوكوياما لا يترك أي

---

(١) الإنسان: هيجل في طريقه إلى واشنطن، مجلة الاجتهاد، نشر دار الاجتهاد، بيروت، ربيع صيف ١٩٩٣م، عدد ١٥، ١٦ ص ٨٣.

مبرر لوجود الحضارة الإسلامية. فهو، على غرار أكثر المفكرين الغربيين، لم يتحرّر من رواسب الفكر الكنسي الوسطي الذي كان عائقاً أمام التقدم العالمي. فوكوياما بقي سجيناً لمقولة التناقض بين الدين والعلم، والدين وتقدم الحضارات. مع أنّ الموقف العلمي يقتضي، منهجياً، عدم التسرع في التعميم، وربط العلاقة بين الدين والعلم من خلال مبدأ الحقل النظري كأداة ابستمولوجية يتم انطلاقاً منها كلّ تحليل جدير بالبحث بالعلمي.

علمية المفكر الصدر:

هذا الموقف العلمي (والأخلاقي معاً) نجده عند الصدر. فهو في تحليله لعلاقة الفكر الإسلامي بالفكر الغربي رفع هذا التحليل إلى مستوى الإشكالية الفلسفية المعتمدة على مفاهيم كأدوات للبحث. وهي مفاهيم تعتمد على الحقل النظري من حضارة إلى أخرى.

ولذلك قدّم الصدر أطروحة «إنسان العالم الإسلامي» مقابل «الإنسان الأوروبي» أو «تجربة الإنسان الأوروبي» [١]، لا من موقع الكراهية أو النوايا المسبقة كما يتجلّى في بعض جوانب كتاب فوكوياما، بل من موقع اختلاف الظروف الاجتماعية والتأريخية والقيمية من مجتمع إلى آخر، وهذا بقطع النظر عن كونية الإسلام.

نقد فوكوياما بالأدوات الصدرية:

يمكن، بالاعتماد على كتابات الصدر، نقد أطروحات فوكوياما. وكتابات الصدر لا تقف عند حدود النقد فحسب بل تتجاوزه لتقدم تصوراً جديداً

---

(١) اقتصادنا (إنسان العالم الإسلامي ـ الإنسان الأوروبي) (المقدمة).

للعلاقة بين الشعوب والحضارات. وهي علاقة مبنية على «التعارف» بدلاً من الإقصاء والتمركز على الذات، والنظر إلى الشعوب الأخرى من موقع العقلانية الاستعلائية. إذا كانت مقولة نهاية التأريخ عند فوكوياما تدل على ركود حركة التأريخ وتوقفها داخل علاقة الإنتاج والاستهلاك نظراً إلى عدم وجود نموذج بديل عن الديمقراطية الليبرالية (في نظر فوكوياما) القائمة على الملكية الخاصة والسوق الحرة. فإنّ الأمر على العكس تماماً عند الصدر. فنهاية التأريخ تدل عنده على نهاية تاريخ النموذج الحضاري المنقطع عن الله، ودخول النموذج الحضاري المرتبط بالله إلى التأريخ. وهنا تزداد حركة التأريخ قوة على اعتبار أنّ النسبي ارتبط بالمطلق. أي ربط التأريخ بالغيب (التعالي أو المثل الأعلى).

معنى نهاية التأريخ عند الصدر:

فنهاية التأريخ تعني إذاً عند الصدر، عودة سلطة الوحي التي ستشكل من جديد حضارة الوحي مقابل الحضارة الوضعية. وهذه العودة ستقلب كلّ المعادلات خاصة معادلة القوة والضعف والعلاقة بين المستضعفين والمستكبرين. حيث إنّ نصر الله للمستضعفين هو في الحقيقة طرح لإشكالية العلاقة بين التأريخ والتعالي، وبين الرؤية التأريخية المبنية على التاريخانية.

نهاية التأريخ أم نهاية الدولة الوضعية:

فنهاية التأريخ تعبر عن نهاية الدولة الوضعية وأسسها المعرفية، التي ترتكز عليها، ونهاية أبعادها السياسية والاجتماعية والحضارية.

إنّ هذه المقولة (نهاية التأريخ) تعبر عن أزمة الفكر الغربي. أزمة لم يسبق لها مثيل. ويرى الصدر أنّ هذه الأزمة لا يمكن أنّ تجد حلولها في الفكر الغربي، لأن هذا الأخير قد استنفد طاقاته. إنّ الحلّ يكمن في الموقف الذي يسعى إلى تغيير معالم الحياة الحضارية الراهنة تغييراً جذرياً عن طريق إعادة النظر في الأطر المعرفية، التي ترتكز عليها الحضارة الغربية. وهذا سيؤدي بدوره إلى إعادة النظر في بنية النظام الدولي، وفي علاقة البلدان المتخلفة مع البلدان الغنية. ويرى الصدر أنّ هذه الانتقادات العميقة والجذرية للفكر الغربي لا توجد إلا في النموذج الحضاري الإسلامي البديل.

التعارف بدل الإقصاء والقيم الثابتة بدل المصالح الثابتة:

وهكذا فإنّ مقولة نهاية التأريخ ذات انعكاسات مباشرة على الرؤية الإسلامية. فهي مثلا تصطدم بمفهوم الأمة. الأمة الإسلامية مبنية على التعارف أي على تفاعل الثقافات لا على الإقصاء. وهذا ينعكس سياسياً واقتصادياً وحضارياً على العلاقات الدولية. هذه الأخيرة مبنية ـ في نظر الإسلام ـ على قيم ثابتة لا على المصالح الثابتة كما هو الأمر بالنسبة للغرب، الذي يدعم تفوقه على الشعوب واستغلالها، يدعم هذا التفوق فلسفياً عن طريق مقولة نهاية التأريخ.

عقلانية قيمية لا عقلانية استعلائية:

إنّه من الصعب ضبط عقلانية الفكر الغربي معرفياً، لأنها عقلانية نفعية استعلائية لا تخضع لثوابت معرفية وقيمية، بل هذه الأخيرة (المعرفة والقيم) هي التي تخضع لمتطلبات المنفعة أي متطلبات ثقافة الاستهلاك المبنية على

العقل ألأداتي البرجماتي [١]. لكن حركة التأريخ لا تجعل الباطل حقّاً والحقّ باطلاً. خاصة بالنسبة للرؤية الإسلامية إلى التأريخ حيث إنّ هذا الأخير لا يكفي نفسه بنفسه ولا يمثل الحقيقة المطلقة.

(نهاية التأريخ) فكرة قديمة جديدة:

إنّ الغرب قبل سقوط المعسكر الاشتراكي كان يفرض نفسه كنهاية للتاريخ، لأنّ هناك أسساً وقيماً مشتركة للفكر الغربي رغم انقسامه إلى نظام رأسمالي ونظام اشتراكي. فمقولة نهاية التأريخ ليست جديدة.

وهذا ما كان يراه السيد الصدر من خلال نقده للنظامين معاً الاشتراكي والرأسمالي.

إنّ ما هو جديد الآن هو أنّ هذه المقولة انتقلت من تدعيم الاستقطاب المزدوج إلى الاستقطاب الأحادي بعد سقوط المعسكر الاشتراكي.

تحليل الصدر لواقع المسلمين:

عندما نحلل الفكر السياسي لدى الصدر يتجلّى لنا بأنّ الشعوب الإسلامية تبحث عن ذاتها من خلال نفي كل القيم السياسية المرتبطة بتاريخ الأمة المزيف. أي المرتبط بالسلطان القاهر والمستبد العادل من جهة، ومن خلال رفض العلمانية بأطروحاتها القائمة على فصل الدين عن السياسية.

إنّ المرحلة التأريخية التي نعيشها تدعم هذه الفكرة، وتبين بأنّ الديمقراطية الليبرالية ليست حقيقة تاريخية يجب على كلّ شعوب العالم أن تتبناها، بقدر

---

(١) العقل الذي يستخدمه فوكوياما هو مجرّد عقل نفعي ليس العقل الذي يتمتع بإمكانية التعالي.

ما هي وسيلة لتعبر الشعوب الإسلامية من خلالها عن عودتها إلى ذاتها أي إلى النموذج الحضاري الإسلامي.

فالشعوب الإسلامية تتطلع إلى تجسيد مبدأ الإسلام دين ودولة. وهو المبدأ الذي بفضله يكتشف المسلمون الروابط بين الواقع المعاش وعالم الغيب. أي الروابط بين الواقع والمثل الأعلى.

هذا المبدأ (دين ودولة) هو وحده القادر على مجابهة مقولة نهاية التأريخ. أي مجابهة القطبية الأحادية وطرح البديل الحضاري الإسلامي. فالنموذج الحضاري الإسلامي يمثل ـ في جوهره ـ حقيقة فوق تصور البشر، لأنها حقيقة التعالي على التأريخ وترتبط به في نفس الوقت، لذلك تبقى الصيرورة التأريخية مستمرة بحكم علاقة الواقع بالمثل الأعلى أي علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب.

مبدأ (دين ودولة) والصيرورة التأريخية:

إنّ هذا الإطار الشرعي والمعرفي لا يجعل الفكر الإسلامي يستوعب ايجابيات الديمقراطية فحسب، بل يتجاوز الديمقراطية بمفهومها الغربي ليعطيها بعداً روحياً بتأسيسها على قيم ومبادئ إلهية وتوجيهها إلى أهداف إلهية. هذه المعاني كلّها يتضمنها مفهوم خلافة الإنسان وخلافة الأمة وشهادتها، لذلك يستحيل ـ انطلاقاً من هذه الرؤية ـ القول بوجود نهاية للتاريخ بالمعنى الذي يطرحه الفكر الغربي من هيجل إلى فوكوياما. أي نهاية التأريخ باستنفاد النموذج الحضاري كل طاقاته. فالصدر عندما يتكلم عن ظهور الإمام المهدي عليه السلام لا يضع نهاية للتاريخ بل على العكس إنّ

«الظهور» هو الذي يحقق علاقة النموذج الحضاري الإسلامي بالمثل الأعلى، ويدفع بالصيرورة التأريخية نحو الأهداف اللانهائية [١].

ومعنى هذا أنّ النظام الديمقراطي الليبرالي منظوراً إليه من زاوية نهاية التأريخ ـ كما يطرحها فوكوياما ـ تبقى فعاليته محصورة في الإنتاج والاستهلاك، لذلك، وهذا ما يؤيده فوكوياما نفسه، يصبح الإنسان الغربي هو الإنسان الأخير. أما بالنسبة للصدر فالإنسان يمارس، كخليفة لله في الأرض، مسؤولية يتكامل فيها الجانب المادي مع الجانب الروحي. وهذا ما يجعله منفتحاً على صيرورة لا نهاية لها.

إنّ فوكوياما بدلاً من جعل سقوط الماركسية محطة للتقييم والمراجعة، فبدلا من ذلك استجاب استجابة ظرفية وتمجيدية. فنهاية التأريخ من هذا المنظور تعتبر نهاية للعقلانية الوضعية.

الأساس المعرفي لمشكلة (نهاية التأريخ):

إنّ التمركز الثقافي على الذات الذي مارسه الغرب شكّل الخلفية الفكرية التي أنتجت نهايات التأريخ (أ. كونت، هيجل، ماركس، فوكوياما). إنّ الرؤية الإسلامية إلى التأريخ لا تنزع إلى نهاية التأريخ بهذا المفهوم المغلق الذي يصل بالإنسانية إلى أعلى درجة من درجات الاستلاب. فنظرية المعرفة التي تعتمد عليها فلسفة التأريخ الإسلامية (وهي نظرية ترفض التاريخانية وتتشكل خارج الرؤية المادية إلى الكون والإنسان والتأريخ) هي نظرية للمعرفة تتجه إلى تأسيس المجتمع الكوني (الأمة الإسلامية) المتناقض جذرياً

(١) بحث حول الإمام المهدي وكذلك خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

مع الاستقطاب الحضاري المبني على الانغلاق على الذات ونفي الآخر. فلسفة التأريخ المؤسسة على هذه النظرية للمعرفة تلغي الثنائية الحضارية (شرق ـ غرب) وتركز على التفاعل بين الحضارات والأعراق لتأسيس مجتمع الوحدة الحضارية الكونية: الأمة.

المفاهيم الإسلامية هي الحل:

هذه الرؤية تختلف عن الرؤية الغربية كما تتجلّى في فلسفة التأريخ عند كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما. فكلّ هؤلاء الفلاسفة ألغوا الحضارات الأخرى. وحتى لو لم يلغها بعضهم فأنهم جعلوها كحضارات محلية أو حضارات دنيا بالقياس إلى الحضارة النموذجية التي يتجه التأريخ إلى تحقيقها وهي الحضارية الغربية. غير أنّ منتهى الصيرورة المتمثل في الحضارة الغربية ليس من قبيل منتهى الصيرورة المتمثل في الأمة الإسلامية. كونية الحضارة الغربية مبنية على رفض الحضارات الأخرى وعلى التمركز على الذات. في حين أنّ الأمة الإسلامية التي تمثل الرسالة الخاتمة هي مجتمع مفتوح وفي تحقق مستمر. أي مجتمع مبني على التعارف والتفاعل مع الشعوب والحضارات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كانت المراحل السابقة لظهور الحضارة الغربية (حضارة نهاية التأريخ) كمجرد مراحل قد انتهت أدوارها، لأنّ دورها الوحيد أن تكون في الطريق المؤدي إلى النموذج النهائي (نهاية التأريخ)، فإنّ الأمر ليس كذلك عندما يطرح مفهوم الأمة في علاقته بحركة التأريخ. ويربط الصدر، في هذا السياق، الأمة بالرسالات. والرسالات ليست مرحلية بهذا المعنى في نظر الصدر، فالرسالة تختلف عن الدورة الحضارية.

فهذه الأخيرة هي نتيجة لتفاعل عوامل اجتماعية وتاريخية. وقد تتضمن بعداً إلهياً إذا ساهم دين سماوي في ظهورها. وعلى العموم الدورة الحضارية مصدرها بشري في حين ان الرسالات مصدرها إلهي.

مع العلم أنّ الرسالة لما تتمفصل مع التأريخ تخضع، بدورها وفي بعض جوانبها، للمؤثرات الاجتماعية والتأريخية [1] غير أن تعدد الرسالات وتعاقبها يسعى ـ لحكمة إلهية ـ إلى غاية حضارية منفتحة على عالم الغيب، لذلك فالرسالات هي المنهج الإلهي الذي عن طريقه يجسد الإنسان خلافته لله في الأرض. في حين أنّ الحضارات قد تجسد الخلافة وقد تنحرف عن الخط الإلهي عندما لا تعتمد على رسالة سماوية، أو عندما تحرّف هذه الرسالة كما وقع للرسالات السابقة على الإسلام. وهنا يبرز مفهوم «ختم النبوة» الملازم لكونية الإسلام «الدين الحق».

فالرسالات مراحل لتطور حركة البشرية عبر التأريخ. غير أنّ التطور يجب النظر إليه من خلال علاقة التأريخ بالتعالي (والرسالة نفسها هي الدليل الشرعي والتاريخي على هذه العلاقة).

ختم النبوة:

وهنا يبرز مفهوم «ختم النبوة». هذا المفهوم لا يعني أنّ الرسالة نفدت إمكانياتها. بل على العكس فإنّ الرسالة الخاتمة تستقطب كلّ الرسالات السابقة وتتجاوزها. فالنهاية هنا لا تعني أنّ «النموذج» استنفد كلّ طاقاته وإمكانياته، بل العكس هو الصحيح. فالمفاهيم والقيم التي يستخرجها

---

(١) مصدر سابق.

المسلمون من القرآن والسنة لا نهاية لها بحكم إلهية مصدرها. فهي مثل أعلى بالنسبة إلى حركة التأريخ [(١)].

إضافة إلى ما سبق فإنّ الرسالة الإسلامية تتميز «بالحفظ الإلهي» ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [(٢)] فلا يصيب القرآن ما أصاب الكتب الأخرى من تحريف. الختم والحفظ متلازمان لأنّ الرسالة لا يمكن اعتبارها آخر رسالة إذا كان مصيرها التحريف، فعندئذ تقتضي العناية الإلهية نزول رسالة أخرى.

كونية الإسلام وفاعلية السنن:

لقد عالج الصدر مشكلة كونية الإسلام من منظور شرعي وفلسفي. هو يرى أنّ الرسالة لا تتعالى على العوامل الاجتماعية والتأريخية. فالرسالة تخضع ـ رغم تعاليها ومصدرها الإلهي المباشر ـ إلى سنن الله في الكون، لذلك ظهر الخط المنحرف بعد عصر النبي ﷺ. ويأتي دور الإمامة ليحافظ على كونية الرسالة أي يحافظ على الخط الرسالي. وهو ذلك الخط الذي يمثل علاقة الرسالة بالتاريخ من موقع متطلبات الرسالة (التأريخ والتعالي) لا من موقع متطلبات الواقع أو حركة التأريخ، لأنّ القيم ليس مصدرها الواقع أو التأريخ، نقصد هنا القيم الأخلاقية على العموم. أما إذا انتقلنا إلى علاقة الإسلام بالتاريخ فإنّ تعالي الدين على التأريخ أقوى من مجرّد القيم الأخلاقية، لذلك لا يمكن القول من المنظور الإسلامي إلى التأريخ: بأنّ كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي.

وهكذا، فإذا كانت نهاية التأريخ عند فوكوياما تؤدي بالبشرية إلى الارتخاء

---

(١) مصدر سابق.
(٢) الحجر، ٩

والملل [1] فإنّها عند الصدر تعبئ الإنسان وتدفعه إلى الجهاد (التطلع إلى المثل الأعلى) والاجتهاد (منطقة الفراغ) لتجسيد المشروع الحضاري الإسلامي.

فنهاية التأريخ من هذا المنظور ليست نقطة موجودة في المستقبل يتحرك التأريخ نحوها بصورة آلية. فنهاية التأريخ تتحقق عن طريق خلافة الإنسان. وهي (أي نهاية التأريخ) ليست منتجة للإنسان الأخير، كما يرى فوكوياما، بل هي منتجة لإنسان العالم الإسلامي الذي يربط الأرض بالسماء، وعالم الشهادة بعالم الغيب. إنّ انتظار المستقبل الموعود هو تطلع وتوتر وجهاد ومعاناة تأريخية.

الرؤية الإسلامية لنهاية التأريخ:

إنّ نهاية التأريخ تؤثر في التأريخ، ولكنها ما زالت لم تصبح بعد تأريخية (أي لم تتحقق) تعتمد على مرجعية تتمثل في حادثين ذات مصدر إلهي: النبوة والإمامة. أي عصر الرسول ﷺ الذي هيّأ المجتمع الإسلامي الصغير ليصبح مجتمعاً كونياً، ثمّ الإمامة وما انتهت إليه من غيبة صغرى وكبرى. فنهاية التأريخ في الرؤية الإسلامية ترتكز إذن على حوادث قد وقعت في التأريخ. وهذا هو الفرق الجوهري من بين الفروق الأخرى بين نهاية التأريخ في الرؤية الإسلامية وفي الرؤية الوضعية. فنهاية التأريخ في الرؤية الوضعية لا تعتمد إلا على تخمينات ميتافيزيقية مثل نظرية هيجل الذي أوّل حوادث التأريخ تأويلات مزيفة، أو على دراسة تطرح نفسها على أنها دراسة علمية،

---

(١) فوكوياما: نهاية التأريخ والإنسان الأخير (باللغة الفرنسية، أُنظر: التعليق رقم ١١٥) ص ٣٢٣ ـ ٣٣٠. يمكن نقد هذه الأفكار التي طرحها فوكوياما.

يمكن نقدها بصورة جذرية من خلال كتب الصدر الخاصة: مفهوم «المثل الأعلى للإنسان الأوروبي المتصر» أُنظر التفسير الموضوعي، ص ١٦٢ ـ ١٦٥.

ولكنها لم تصل إلى هذا المستوى، وبقيت مجرّد منظومة فكرية مجرّدة، أو نظرية مبنية على أفكار قبلية مثل نظرية ماركس، وأخيراً نظرية فوكوياما. أما نهاية التأريخ في المنظور الإسلامي الذي حلّله الصدر فهي، في جزء كبير منها ورغم مصدرها الإلهي، ظاهرة تاريخية قد وقعت بالفعل، لذلك يتخذ «الانتظار» شكلا آخر لدى المسلمين فهم ـ خلافاً للشعوب الأخرى المرتبطة بنهاية التأريخ ذات المصدر الوضعي ـ لا ينتظرون حالة مجهولة كلياً وغريبة عن تجربتهم التأريخية. فنهاية التأريخ لا توجد خارج التأريخ رغم مصدرها الإلهي.

الرؤية الوضعية:

يرى هيجل ثم فوكوياما من بعده بأنّ الثورة الفرنسية قد أنهت التأريخ وأكملته. لقد أراد هيجل أن يحلّل التأريخ الحي كما هو في الواقع اليومي. فالمسألة صياغة مفاهيم مثل الذات والموضوع وروح العصر. بل المهم هو تصور ممارسة تأريخية، أي القيام بعملية تحليلية ومفاهيمية للتأريخ، وهو يتكون في الواقع الحي (كما وقع في عصر هيجل: الثورة الفرنسية، نابليون). ويرى هيجل بأنّ الثورة الفرنسية ونابليون قد وصلا إلى مستوى هذه الممارسة التأريخية.

لقد نشأ نابليون في التأريخ الذي أنشأته الثورة الفرنسية وأنهى هذا التأريخ في نفس الوقت. وفوكوياما قد صاغ، هو الآخر، رؤيته إلى التأريخ ومقولة نهاية التأريخ انطلاقاً من حوادث تاريخية، خاصة سقوط المعسكر الاشتراكي.

بين التأريخ وفيلسوف التأريخ:

إذا جاز لنا أن نقوم بمقارنة، في هذا الميدان، (أي العلاقة بين فيلسوف التأريخ والتأريخ كما يتكون يومياً) بين هيجل ـ وخاصة فوكوياما من جهة، والصدر من جهة أخرى، يمكننا القول: بأنّ الصدر لم يكن مفكراً حالماً أو مثالياً بالمعنى المجرّد والمتطرف للمثالية. فقد ربط الصدر المفاهيم بالتاريخ وبالممارسة: ممارسة التأريخ يومياً وصاغ المفاهيم من الواقع ومن التأريخ، فقد حلّل الصدر الحركات الإسلامية في نشوئها ونموها وهو يشاهد ذلك النشوء وذلك النمو.

ونظّر الاقتصاد الإسلامي بربط المفاهيم بالنصّ المقدس وبالواقع والتأريخ. وحلّل مفهوم خلافة الإنسان من منظور حركة التأريخ وصيرورته، ومن منظور حركة الأمة عبر التأريخ وآفاق تطورها في المستقبل. كما أنّه صاغ الرؤية الفقهية والفلسفية لدستور الجمهورية في إيران وهي في نشوئها.

دولة مستعمرة لا دولة كونية إضافةً إلى ما سبق فإنّ تحليل الصدر لعلاقة الحضارة الغربية بالعالم الإسلامي يدحض موقف كلّ من هيجل وفوكوياما فيما يخصّ نموذجية الثورة الفرنسية وإنسانيتها. فالعلاقة بين الحضارة الغربية والعالم الإسلامي هي علاقة صراع واستغلال في نظر الصدر.

ومن هنا فالثورة الفرنسية لم تنتج الدولة الكونية المحرّرة للشعوب، بل أنتجت الدولة المستعمرة للشعوب باسم التحضير.

مشكلة ابستمولوجية:

غير إنّ الفرق فرق جذري بين الصدر وبين كلّ من هيجل وفوكوياما، لأنّ أكبر مشكلة تطرح في هذا السياق هي مشكلة ابستمولوجية: كيف ينهي كلّ من هيجل وفوكوياما التأريخ وهما يعيشان في التأريخ (فنظريتهما حول التأريخ هي في جوهرها ظاهرة تأريخية)؟

فهناك إذاً تناقض، لأنّ فلاسفة التأريخ في الغرب يصوغون فكرة نهاية التأريخ انطلاقاً من خلفية معرفية وفلسفية: إنّهم يعتبرون أنّ فلسفتهم تلخص وتتجاوز ـ في نفس الوقت ـ كلّ الفلسفات السابقة.

وبعبارة أخرى ففلسفتهم تطرح على أنها الحقيقة النهائية والمطلقة. مع أنّ هذه الصفات لا يمكن أن تتمتع بها الفلسفة، بل هي صفات متناقضة مع الفلسفة على اعتبار أنّ هذه الأخيرة تعتمد على النقد والتساؤل اللذين يحرّران المفكر من الذاتية والأحكام النهائية. وهكذا فإنّ فلسفات نهاية التأريخ هي فلسفات تقضي على نفسها بنفسها من الناحية الابستمولوجية.

والعجيب في الأمر أن يعتبر كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما نفسه النتاج النهائي للتأريخ، وأنّ الفلسفة قد وصلت لدى كلّ فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة إلى مستوى المعرفة المطلقة والنهائية !

منطقة الفراغ:

وهنا يتجلّى لنا بوضوح عطاء الصدر في هذا الميدان حيث يرى بأنّ فكرة الكمال خاصة بالدين لا بالفلسفة: وهذا الكمال ليس معطى في نظر الصدر،

بل هناك منهج يسمح للمسلمين باكتشافه عبر التأريخ. هذا المنهج هو منطقة الفراغ.

وإذا كانت الفلسفة الغربية كما تتجلّى عند كلّ من هيجل وفوكوياما ترى بأنّ الواقع يصل ـ بفضل الفلسفة ـ إلى مستوى المعقول، وأنّ المعقول يتجسد في الواقع فالعقلانية ـ أي الفلسفة ـ تتماشى مع الواقع (أي الدولة على اعتبار أنّ النسق الفلسفي والنسق السياسي ليس إلا حقيقة واحدة). وهكذا تصل الفلسفة إلى منتهاها ويصل التأريخ إلى منتهاه [1].

أما الرؤية الإسلامية التي صاغها الصدر فإنها تختلف جذرياً عن الفلسفة الغربية في هذا المجال. حيث يرى الصدر بأنّ الشريعة المطلقة هي التي تتمفصل مع التأريخ النسبي، فلا يمكن القول، من هذا المنظور، بنهاية للتاريخ على الطريقة الغربية (هيجل، ماركس، فوكوياما) [2].

وهكذا يتبين لنا أنّ النسق الذي تعتمد عليه فكرة نهاية التأريخ عند كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما هو نسق قاتل للتاريخ عكس الرؤية الإسلامية، التي تربط منهجياً بين الدين المطلق وحركة التأريخ عن طريق منطقة الفراغ التي تتضمن، على الصعيد المعرفي، القدرة على الانفتاح على مستجدات واستيعاب الصيرورة التأريخية استيعاباً إسلامياً (أي حسب متطلبات الإسلام).

---

(١) فوكوياما: نفس المصدر أعلاه ص ١١ ـ ٢٤.
(٢) بحوث إسلامية، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ وكذلك منابع القدرة في الدولة الإسلامية.

المنقذ من النسبية:

إنّ الغريب في فلسفات نهاية التأريخ الغربية أنّها تجعل نهاية للتأريخ بعد أن حدت وبينت تاريخية الحياة الإنسانية. وفي هذا السياق يتجلّى لنا كذلك عطاء الصدر حيث إنّه يرى أنّ الإنسان النسبي لا يستطيع أنّ يتصور إلا مثلاً وأهدافاً نسبية. فالدين وحده هو الذي يقدم للإنسان الحلّ وينقذه من النسبية القاتلة لحركة التأريخ. وذلك عن طريق المثل الأعلى الحقيقي كهدف لحركة التأريخ. المثل الأعلى حقيقي هنا، لأنّ مصدره ليس الإنسان النسبي بل مصدره الوحي. هو موحى.

لذلك يمكن القول من خلال هذه الأفكار السابقة: إنّ فكرة نهاية التأريخ كما تطرحها الفلسفة الغربية هي النتيجة الحتمية للمرجعية المعرفية التي تعتمد عليها هذه الفلسفة. فإذا لم ينته التأريخ ـ من منظور الفلسفة الغربية ـ يصبح حركة لا نهاية لها، لأنها حركة تتجه نحو ما يجب أن يكون أي نحو مثل أعلى مطلق. وهذا ما لا يمكن حتى أن تتصوره فلسفات التأريخ الغربية، لأنّ المطلق الذي تتصوره هذه الفلسفات هو مطلق مزيف أنتجه العقل البشري بكل نسبيته واجتماعيته وتأريخيته، لذلك فهو مثل أعلى «تكراري» في نظر الصدر [1].

وهكذا قد حلّل الصدر التأريخ خارج مسلمات وبديهيات الفكر الغربي (كفصل الدين عن السياسة والتأريخ عن الغيب.. الخ) لذلك أحدث

---

(١) يمكن كذلك نقد مفهوم الإنسان الأخير (نهاية التأريخ والإنسان الأخير) عن طريق مفهوم «المثل الأعلى التكراري» الذي صاغه الصدر في كتابه التفسير الموضوعي، ١٧٠ ـ ١٧٧.

الصدر قطيعة ابستمولوجية [١] مع كلّ أطروحات فلسفة التأريخ في الفكر الغربي، خاصة أطروحات هيجل وماركس وحتى أطروحات فوكوياما، التي ظهرت بعد عشر سنوات من استشهاد الصدر قدس الله روحه.

التأريخ بين الواقعية والشرعية:

لذلك نظر الصدر إلى نهاية التأريخ بمفهومها الغربي على أنها نهاية لتاريخ واقعي. لكن الصدر يرى أنّ هناك تاريخاً آخر هو التأريخ الحقيقي الذي بدأ في عصر الرسول ﷺ وسيبدأ من جديد مع سيادة النموذج الحضاري الإسلامي، لأنه ليس كلّ واقعي شرعياً. فهناك التأريخ الواقعي ولكنه غير شرعي. وقد بدأ هذا التأريخ الأخير منذ معركة صفين (في تاريخ الأمة الإسلامية وهو تاريخ له انعكاسات كونية نتيجة لكونية الإسلام) وهو مستمر إلى يومنا هذا. كما أنّ التأريخ المعاصر هو تاريخ غربي مهيمن أي هو تاريخ واقعي، ولكنه غير شرعي من المنظور الإسلامي الذي طرحه الصدر.

وهكذا يمكن أن نستنتج من كتابات الصدر أن لفكرة نهاية التأريخ معنيين :

المعنى الأول: نهاية التأريخ بصورة نهائية بحيث لا يمكن تصور نموذج حضاري آخر غير النموذج الغربي (هيجل، ماركس، فوكوياما).

---

(١) القطيعة الابستمولوجية هنا لها معنى خاص، لذلك فالفكر الإسلامي في حاجة ماسة إلى صياغة استمولوجيا خاصة به، قد تلتقي مع الابستمولوجيا بمفهومها الغربي في بعض الجوانب وتختلف في جوانب أخرى. لكن القطيعة التي أحدثها الصدر تتميز بالطرح الجديد للموضوع بصورة جذرية إلى درجة أنّ القطيعة هنا هي كتلك التي وقعت بين الفكر العلمي والفكر الخرافي من حيث شدتها وعمقها.

المعنى الثاني: نهاية التأريخ مرتبطة بتتابع الأجيال أو الحقب التأريخية، وهو تتابع يتّجه نحو غاية ليست من صنع الإنسان وتصوره لأنّ مصدرها إلهي. فالنهاية هنا هي نهاية لنموذج حضاري معين (هو النموذج الحضاري الغربي هنا) وفتح المجال لظهور مرحلة تاريخية أخرى تحدث قطيعة جذرية مع المراحل السابقة من حيث الرؤية إلى الإنسان والمجتمع والحياة، وهي رؤية يتأسس عليها مشروع حضاري كوني، كونية حقيقية لأنها مستمدة من مصدر خارج عن التأريخ.. من الإسلام الدين الحق.

فنقد الصدر للنموذج الحضاري الغربي هو نقد جذري تمّ من خلال أدوات فكرية وقيمية من خارج هذا الفكر. وهذا يختلف تماماً مع الفكر المحدث في العالم الإسلامي (ويختلف كذلك مع بعض اتجاهات الفكر الإسلامي التي لن تتحرّر من إشكالية الفكر الغربي) وهو يتخاصم أصحابه على مذاهب اقتصادية وسياسية، وينطلقون من تأويلات ومذاهب لا علاقة لها بالإسلام ولا بواقع الأمة كما يرى الصدر [1].

أزمة المسلمين:

فالأزمة الحالية التي تتخبط فيها البلاد الإسلامية ليست ـ في نظر الصدر ـ أزمة تكنولوجيا أو سوء تطبيق للأفكار المستوردة (الرأسمالية والاشتراكية)، لأنّ النموذج الغربي نفسه في أزمة قاتلة، فلا يمكن أن يكون نموذجاً كونياً أي نهاية للتأريخ. فليس هناك نهاية للتأريخ، بل نهاية لمرحلة تاريخية معينة هي المرحلة الحضارية الغربية. فالنموذج الحضاري الغربي المنقطع عن الغيب ذاب في التأريخ أي ذاب في المثل الأعلى التكراري حسب تعبير الصدر،

(١) اقتصادنا (المقدمة) وكذلك: منابع القدرة في الدولة الإسلامية.

وأصبح مجرد مبرر للواقع ولحركة التأريخ بكلّ سلبياتها وايجابياتها.

فالأزمة إذاً في نظر السيد الصدر هي أزمة العلاقة بين النموذج والإنسان: التناقض بين نماذج التقدم وذهنية إنسان العالم الإسلامي. هذا من المنظور السوسيولوجي وبقطع النظر عن كونية الإسلام. إنّ التخطيط وتوقع صيرورة التأريخ يجب أن يتمّا انطلاقاً من الحقل النظري للعالم الإسلامي.

إنّ نماذج التنمية والتقدم ذات المصدر الغربي، التي اعتمد عليها المحدثون في العالم الإسلامي جعلت أدنى درجة من التوقع غائبة. ويرجع سبب ذلك، في نظر الصدر، إلى التناقض بين نماذج التقدم وواقع الأمة. أي التناقض بين الأدوات الفكرية للتحليل والواقع (الأمة الإسلامية) [١]. لذلك فالنموذج الحضاري الذي يتكلم عنه فوكوياما ليس نموذجاً كونياً، والدولة التي يتكلم عنها ليست دولة متجانسة وكونية [٢].

وهكذا فإنّ مجرّد اللجوء إلى مفهومين (خلافة الإنسان والمثل الأعلى) في فلسفة الصدر، إنّ مجرّد اللجوء إلى هذين المفهومين من موقع التحليل الفلسفي، ينسف الفلسفة الغربية من الأساس. فمفهوما الخلافة والمثل الأعلى يجعلان الإنسان في موقع المؤثر في المادة في جانبيها الاقتصادي والطبيعي. فالإسلام يفجر الطاقات الكامنة في الإنسان ويغير العالم حتى ولو لم يطبّق إلا بصورة جزئية (مثلا حرب الجزائر ضد الاستعمار وكلّ الثورات التحريرية في العالم الإسلامي) [٣].

---

(١) اقتصادنا (المقدمة).

(٢) منابع القدرة في الدولة الإسلامية.

(٣) لم أذكر الثورة الإسلامية في إيران على اعتبار أنّ هذه الثورة المباركة اعتمدت على فكر إسلامي عميق إلى درجة كبيرة وعلى مرجعية الفقهاء وخاصة الإمام الخميني في حين أنّ الثورات الأخرى في العالم الإسلامي =

البديل الإسلامي عند فوكوياما:

لا شك أنّ فوكوياما عندما يطرح الديمقراطية الليبرالية كشكل نهائي لحركة التأريخ وكشكل أكثر عقلانية للحكم، يطرح كذلك إمكانية تقديم البديل الإسلامي عن الليبرالية. ولكن فوكوياما لا يطرح هذا البديل إلا لينفيه بسرعة. ففوكوياما يصف البديل الإسلامي بالدولة الثيوقراطية. كما يرى بأنّ البديل الإسلامي لا يمكن أن ينتشر خارج محيطه الثقافي ولذلك «فخطره محدود» (١).

ويتجلّى هنا بوضوح تسرّع فوكوياما في تحليله للبديل الإسلامي، وتسرعه من جراء وصف نظام الحكم في الإسلام بأنه نظام ثيوقراطي دون أن يضبط هذا المفهوم. إضافةً إلى ذلك فإنّ فوكوياما يسوّي، أو يجعل في مرتبة واحدة، الإسلام والنازية والشيوعية في النزعة التوسعية أو مشروع الفتح العالمي.

ويصل فوكوياما إلى نتيجة: لا مساومة مع الإسلام، لأنه مشروع يريد تدمير الحضارة الغربية.

فالليبرالية قد هزمت كلا من النازية والشيوعية ولم يبق أمامها إلا الدين الإسلامي الحنيف (٢).

=رغم اعتمادها على القيم الإسلامية، لم تعتمد على الرصيد الفكري المنظم والعميق الذي اعتمدت عليه الثورة الإسلامية في إيران إضافة إلى ذلك فإنّ الدولة في إيران هي استمرار للثورة الإسلامية، بينما وقعت قطيعة بين الدولة والثورة في البلدان الإسلامية الأخرى إذ بمجرّد الحصول على الاستقلال استولى العلمانيون على الدولة.

(١) جوزيف سماحة: مقال على شكل حوار مع فوكرياما ـ عنوانه: نهاية التأريخ وردود الفعل ـ مجلة الاجتهاد، (ن ـ م) ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٢) نفس المصدر السابق.

وهنا كذلك تأتي فلسفة الصدر لتدحض موقف فوكوياما من الأساس، وذلك من خلال مفهومين (إضافة إلى مفهومي خلافة الإنسان والمثل الأعلى): مفهوم خلافة الأمة وهي خلافة تتناقض جذرياً مع الثيوقراطية. ومفهوم الأمة الشاهدة وما تتضمنه من قوة استيعابية للحضارات والقدرة على التحكم في مسار حركة التأريخ.

عقلانية فوكوياما:

أما مسألة عقلانية الديمقراطية الليبرالية من حيث هي الشكل الأكثر عقلانية للحكم فهي مسألة فيها نظر. إنّ العقلانية تكون قوية كلما كانت نسبية. فالنسبية هي التي تجعل العقلانية عقلانية مفتوحة وقابلة للتطور، كما تجعلها عقلانية علمية. إذا انطلقنا من هذا المعيار وهو معيار يحظى باتفاق كلّ المفكرين لأنه معيار علمي ـ فإنّ العقلانية في الرؤية الإسلامية التي يطرحها الصدر على الصعيدين المعرفي والسياسي هي أكثر نسبية بكثير من العقلانية في منظورها الغربي خاصة كما تتجلّى عند فوكوياما. فربط العقل بالغيب يجعل العقلانية تتحرك في خط لا نهاية له. ولا يمكن لعقلانية من هذا النوع أن تنتهي إلى ما انتهت إليه الفلسفة الغربية من وضع نهاية لتطور الفكر في مذهب فلسفي كما فعل كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما. بل على العكس نلاحظ لدى فوكوياما موقفاً يغلق كلّ إمكانية للبحث خارج الرؤية الغربية إلى التأريخ، وهكذا ينقلنا فوكوياما من اطلاقية الفكر اللاهوتي في القرون الوسطى إلى اطلاقية الفكر الوضعي في آخر القرن العشرين.

إنّ نقطة الضعف في تحليل فوكوياما للإسلام وللحضارة الإسلامية تكمن في تسرعه في الاستنتاج وفي عدم تريثه في ضبط مواقفه وضبط المفاهيم

والمصطلحات. وهذا ما أدى به إلى درجة عدم التميز بين الإسلام وكل من النازية والشيوعية. ففوكوياما بقي سجيناً للأفكار التشهيرية حول الإسلام. أي بقي سجيناً للمعرفة العامية في الغرب تجاه الإسلام والمسلمين.

الإسلام والحضارة الغربية:

ويكفي أن نقول: بأنّ الصراع بين الإسلام والحضارة الغربية، في نظر المفكرين المسلمين ومن خلال كتابات الصدر حول هذا الموضوع، إنّ هذا الصراع ليس صراعاً تدميرياً على غرار النازية والشيوعية. مع العلم بأنّ النازية والشيوعية تعتبران من صلب وهوية الفكر الغربي والحضارة الغربية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الأمة الإسلامية من حيث هي أمة شاهدة وكونية لا تنفي عطاء الحضارات، وصراعها مع الحضارة الغربية ليس صراعاً لنفي الآخر بل لاستيعابه في إطار مبدأ «التعارى» والتكامل في أفق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقيم إلهي يوجه البشرية إلى المثل الأعلى الحقيقي.

وإذا نظرنا إلى موقف فوكوياما من البديل الإسلامي من خلال فكر الصدر، يمكننا القول: بأنّ انهيار الشيوعية ـ وهو انهيار توقعه الصدر وتوقعه كلّ المفكرين المسلمين لما كانت الشيوعية في أوجها ـ يمكننا القول: بأنّ انهيار الشيوعية لا يعني عند الصدر أنّ الديمقراطية الليبرالية هي منتهى تطور الايدولوجيا، لأنّ الديمقراطية الليبرالية تنتمي، شأنها شأن الشيوعية، إلى الرؤية الغربية إلى الكون والإنسان [1].

---

(١) انتقد الصدر النظام الاشتراكي والرأسمالي ـ بحوث إسلامية، ص ١٦٠ـ١٦٥

ومن هنا فإنّ انهيار الشيوعية يعني ـ في أفق نظرية الصدر ـ انهيار النموذج الحضاري الغربي كلّه من حيث هو نموذج وضعي منفصل عن الله.

عصر الإسلام لا نهاية التأريخ:

فالمسألة إذاً ليست مسألة نهاية التأريخ بل نهاية تاريخ معين: التأريخ المؤسس على النموذج الحضاري الغربي، وبداية فصل جديد من فصول التأريخ المتمثل في مرحلة دخول النموذج الحضاري الإسلامي في مسرح التاريخ لقيادة البشرية. أي دخول نظرية المعرفة المبنية على العلاقة بين العقل والواقع والوحي لتأطير النموذج الحضاري الإسلامي لقيادة التأريخ وتوجيهه نحو المثل الأعلى.

وهكذا فكرة نهاية التأريخ توجد في كتابات الصدر لكن بمعنى آخر ـ كما اشرنا فيما سبق ـ غير المعنى الذي تطرحه فلسفات التأريخ الغربية. نهاية التأريخ عند الصدر تعني نهاية الدورة الحضارية الغربية. وهي نهاية ملازمة لمحدودية النسق المعرفي الوضعي الذي استنفد طاقاته. ونتيجة لذلك فإنّ الأنظمة السياسية المؤسسة على الوضعية قد وصلت إلى نقطة النهاية. ويكمن البديل في المشروع الحضاري المرتبط بالتعالي أي بالغيب.

فالتاريخ لم ينته إذاً بالنسبة للعالم الإسلامي، لأنه لم يدخل في التأريخ بعد. فالأمة الإسلامية قد أدخلت في تاريخ غير تاريخها منذ القرن التاسع عشر عصر ما يسمى بعصر النهضة. أدخلت في تاريخ الغرب. فنهاية التأريخ ليست صحيحة معرفياً وفلسفياً. فأطروحة نهاية التأريخ، بل وأطروحة معنى التأريخ من هيجل إلى فوكوياما ليست إلا أطروحة ظرفية يجابه بها

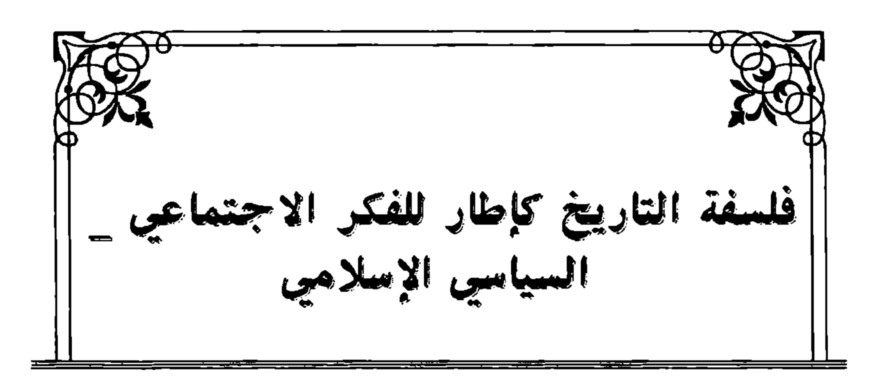
الفكر الغربي الأمة الإسلامية كمرجعية حضارية ذات تاريخ كبير يخشاه الغرب. فالحضارة الغربية تعرف ـ وخاصة في هذه السنوات الأخيرة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران ـ بأنّ الحضارة الوحيدة التي تجابهها هي الحضارة الإسلامية.

وأخيراً فإنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر لم يكتف بتنظير الرؤية الإسلامية إلى التأريخ، بل عاش هذه الرؤية وتحرّر من ثقل الواقع الفاسد، ومن حركة التأريخ المفروضة من طرف السلطة في العراق، ومن طرف الفكر الغربي، وقدّم البديل الإسلامي، نظرياً بكتاباته، وعملياً باستشهاده رحمه الله.



الفصل الثالث

فلسفة التاريخ كإطار للفكر الاجتماعي - السياسي الإسلامي



فلسفة التاريخ كإطار للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي

فلسفة التاريخ:

هذا المنطلق (علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب) هو الذي جعل فكر الشهيد يتمكن من الطرح الشمولي للقضايا. فهو لم يركز نهضة الأمة وتقدمها على أمل واحد كالعالم التربوي أو السياسي أو الاقتصادي أو الروحي. ذلك أنّ الشهيد ركز الرؤية الاجتماعية ـ السياسية على المنظور الإسلامي للتاريخ.

فصياغته الفلسفية للفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي، لا يمكن تصور وجودها دون اللجوء إلى التاريخ لجوءاً اجتماعياً. أي لجوءاً يحاول تفسير الحوادث وربط بعضها ببعض، واستخلاص النتائج والمفاهيم، التي تساهم في صياغة الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي.

إنّ نقد الشهيد لكلّ من الرأسمالية والاشتراكية يعتبر، من بعض الوجوه، ردّاً مسبقاً على مقولة نهاية التاريخ، التي طرحت عقب الانهيار الاشتراكي، مفاد هذه المقولة أنّ الصراع الأيديولوجي في العالم قد انتهى لصالح النظام

الليبرالي [١].

لقد اختزلت هذه المقولة كلّ مشاكل الحياة والعالم في التناقض بين الليبرالية والاشتراكية. فتوقّف الصراع بين هذين النظامين ينتج عنه توقف لحركة التاريخ حيث تصبح الليبرالية هي منتهى التطور.

ثنائية فوكوياما:

وهكذا ففكرة نهاية التاريخ هي نتيجة حتمية لحصر صيرورة التاريخ في الرؤية الغربية للكون والإنسان. فمقولة نهاية التاريخ كما طرحها الأمريكي Francis Fukuyamaفرانسيس فوكوياما هي فكرة قديمة في ثوب جديد. حيث إنّ الفكر الغربي ومقلديه في العالم الإسلامي قد حصروا حركة الشعوب ضمن نظامين لا ثالث لهما: الرأسمالية والاشتراكية.

فنقد الشهيد السيد محمد باقر الصدر للفكر الغربي، ورفضه لثنائية الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية هو جواب صريح ومباشر لكلّ الرؤى الغربية، التي تقول بنهاية التاريخ كمفهوم ينفي كل البدائل التي يمكن أن تطرحها شعوب أخرى للتطور والصيرورة.

فمهما كان الاختلاف بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، فان الفكر الغربي يرى أن نهاية التاريخ تتجسد في الحضارة الغربية، وأنه لا وجود لبديل آخر خارج الرؤية الغربية للمجتمع والتاريخ.

---

(١) (Francis Fukuyama) فرانسيس فوكوياما: نهاية التأريخ .. مقال مترجم من الانجليزية إلى الفرنسية في مجلة (Commentaire) كومنتار عدد ٧٤ ـ ١٩٨٩م باريس.

ثنائية الصدر:

إنّ المنظور الإسلامي للتاريخ وللحياة الاجتماعية والسياسية كما صاغه الشهيد، يؤدي إلى القول: بأن نهاية الصراع بين الاشتراكية والليبرالية لا يعني نهاية التاريخ، على اعتبار أن هذا الصراع ليس هو الصراع الوحيد في العالم، بل هناك صراع آخر أشدّ وهو الواقع بين رؤيتين مختلفتين إلى الكون والإنسان:

الرؤية المادية التي يتأسس عليها كلّ من النظامين الاشتراكي والرأسمالي، والرؤية الروحية المميزة لفلسفة الإسلام الاجتماعية والسياسية.

إنّ نظرة الإسلام إلى التاريخ من حيث هو تجسيد لخلافة الإنسان لله في الأرض، هي نظرة تتناقض تناقضاً جذرياً مع كلّ النظريات الفلسفية للتاريخ من هيجل وماركس إلى فوكوياما صاحب مقولة نهاية التاريخ. حيث إنّ خلافة الإنسان لله في الأرض تفتح الباب لصيرورة نحو المطلق، أي لحركة تاريخية تربط بين الدنيا والحياة الأخرى ربطاً، لا يمكن للعقل البشري أن يصوغه ضمن مفاهيم، فمحاولة العقل صياغة نظرية أو مذهب اجتماعي سياسي من موقع الادعاء أن هذا المذهب هو الطرح الوحيد والحل النهائي والأخير لمشاكل البشرية (هيجل، ماركس وأخيراً فوكوياما) هي محاولة تقوم من الناحية المنهجية والمعرفية والعقائدية على الشرك، الذي يجعل المفكّر يرى بأنه يمتلك القدرة الشاملة على تحديد شروط المعرفة، هذا الادعاء هو نوع من الشرك يصير فيه الإنسان عبداً لعقله.

وهنا يتجلّى تناقض صريح في الفكر الاجتماعي والسياسي، الذي يدور

في فلك الاشتراكية والرأسمالية، فهذا الفكر هو محاولة في نظر أصحابه ومعتنقيه، لتجاوز الاستلاب والتحرر منه، إلاّ أنه بانقطاعه عن الله تعالى قد سقط في فخ استلاب أشد وأقوى، إنّه الاستلاب الذي يختزل من الإنسان ـ فرداً وجماعة ورؤية ـ بُعدَهُ الروحي ويسليه خلافته التي تميزه عن سائر المخلوقات، والتي ينبغي أن تكون حاضرةً حضوراً مستمراً وأساسياً في صياغة مفهومية في الميدان الاجتماعي والسياسي.

إنّ الفكر الغربي كما يتجلّى في النظامين الرأسمالي والاشتراكي هو فكر وضعي، ومن هنا فهو يدعي أنه وحده الذي يمتلك الطابع العلمي، وأن الحضارات الأخرى ليس لديها من شي جديد تقوله.

وهنا تتجلّى كتابات الشهيد في الفكر الاجتماعيـ السياسي لتدحض هذه المقولة، التي تزعم أنّ الإسلام ليس لديه ما ينازع به الغرب على صعيد المذاهب الاجتماعية والسياسية.

فقبل انهيار الماركسية كان الفكر الغربي لا يتصور تطوراً للعالم الإسلامي خارج نمط التطور الغربي، فالشعوب الإسلامية، بالنسبة للفكر الغربي والفكر المحدث في العالم الإسلامي ستعيش في ازدواجية الارتباط الملفق بالإسلام من جهة، وبالحضارة الغربية من جهة أخرى، فمستقبل الأمة مرهون بعملية الاختيار هذه، وذلك بحكم المنهجية التي يرتكز عليها الفكر الغربي والتي تصوغ المذهب الاجتماعي والسياسي في إطار التفسير الوضعي للظواهر في الميدان الإنساني. فكلّ تفسير خارج عن الوضعية يعتبر بحكم هذه المنهجية تفسيراً لاهوتياً وغير علمي.

إنّ ما يقوله الفكر الغربي على صعيد التحليل العقلاني، يقوله الشهيد على صعيد تحليل عقلاني ذي أسس قيمية ومفهومية، وتجعل هذا التحليل أكثر تجذراً وتعمقاً في العقلانية.

الحلّ الإسلامي:

إنّ نقد الشهيد للمذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية يبين كيف أنّ الحلّ الإسلامي ليس واجباً شرعياً فحسب، بل هو حلّ تتطلبه حركة الأمة كذلك.

وهكذا فتح الشهيد باباً جديداً للفكر الإسلامي، ليقول كلمته في مجال فلسفات التاريخ، وخاصة تلك التي تركز اليوم، وبعد انهيار الماركسية، على أنّ البشرية لم يبق أمامها سوى خيار واحد ووحيد هو الليبرالية. إنّ التحليل النقدي للاشتراكية وللرأسمالية من قبل الشهيد، وصياغة مفاهيم الرؤية الاجتماعية والسياسية الإسلامية يفتح مجالا واسعاً أمام المفكرين المسلمين في أيامنا هذه، لدحض مقولة نهاية التاريخ التي يطرحها الفكر الغربي.

فالرأسمالية ـ كما حلّلها ونقدها الشهيدـ ليست مؤهلة، بحكم نظرتها المادية إلى الكون والإنسان، أن تقود العالم. فإفلاس الرأسمالية يكمن، في نظر الشهيد، في ماديتها المدمرة لإنسانية الإنسان، حيث جعلت هذا الأخير مجرّد كائن مستهلك، تمحور حياته كلّها حول الإنتاج والاستهلاك.

لقد توقع الشهيد، من خلال نقده للفكر الغربي، بفساد النظرية الاجتماعية والمذهب الاجتماعي اللذين يعتمدان على الفكر البشري وحده. أي بفساد المنهج الوضعي في مجال العلوم الإنسانية. وليس انهيار الماركسية

إلاّ بداية النهاية إذا ما نظرنا إليها من خلال نقد الشهيد للفكر الغربي. ولهذا تختلف كتابات الشهيد في مجال الفكر الاجتماعي عن كلّ الكتابات، التي تعتمد التوفيق بين الإسلام والفكر الغربي. فهناك بالنسبة للشهيد، نظرتان متناقضتان للكون والإنسان:

النظرة الغربية التي تفصل وجود الإنسان عن الله تعالى.

والنظرة الإسلامية التي تربط الإنسان بالله.

ومعنى هذا أن هناك مشروعين للحضارة: المشروع الغربي والمشروع الإسلامي.

إنّ الخلفية الفلسفية لتحليل التاريخ في الفكر الغربي هي الوضعية، في حين أن الفكر الإسلامي كما صاغه الشهيد ينطلق من خلفية فلسفية تختلف عن الوضعية، وذلك عندما يربط هذا الفكر عالم الشهادة بعالم الغيب. ومعنى هذا أن الرؤية الإسلامية لحركة التاريخ تدمج الإمداد الغيبي ضمن سنن الله في الكون.

فلسفة التأريخ في الفكر الغربي وليدة الاستعلاء لا الاستقراء:

إنّ فلسفة التاريخ كما تتجلّى عند هيجل وماركس، وفي الفكر الغربي على العموم هي: فلسفة غير محايدة. أي لم تبرز كنتيجة لاستقراء موضوعي وعلمي لحركة التاريخ، بل ظهرت من موقع استعلاء الثقافة الغربية، وأصبحت عن طريق الاستعمار بكل أشكاله أيديولوجية متعسفة، ولا إنسانية، تمنع الشعوب غير الغربية من أن تعيش عقيدتها، وتتبنى قيمها

الأخلاقية والحضارية. وهذا دليل على عجز الفكر الغربي عن الوصول إلى مستوى الفكر الشمولي الذي يؤهله لقيادة العالم.

ففلسفات التاريخ الغربية تنقصها الرؤية المستقبلية، فهي تنطلق من الفهم المستعجل لحركة التاريخ. إنّ هذا المستوى من الإدراك لمجرى الحوادث ناجم من الغشاوة، التي تتخبط فيها نظرية المعرفة في العلوم الإنسانية في الثقافة الغربية بحكم النظرة المبتورة عن الغيب للواقع، تلك النظرة الملازمة للمنهج الوضعي.

إنّ تحليل الواقع من حيث هو مرتبط بالمطلق، يجعل نتائج الدراسة أكثر واقعية، لأنه يحرّرها من الفهم المتسرع، الذي ينظر إلى الوقائع مفصولة بذاتها، فتفوق الغرب مثلا لم يربط دائماً، من طرف المفكرين الغربيين بالعوامل التاريخية، التي ساهمت في نشوئه (عطاء الحضارات وخاصة الحضارة الإسلامية ثمّ الاستعمار والتبعية واستغلال الشعوب).

وإذا كانت مقولة تفوق الحضارة الغربية في فلسفة التاريخ ذي النمط الغربي مبتورة الصلة بالماضي،فهي كذلك مبتورة الصلة بالمستقبل، لأنّ النظر إلى النموذج الليبرالي أو الاشتراكي من موقع الآفاق المستقبلية يؤدي إلى نتيجة حتمية هي: عدم وجود قوة ذاتية تؤهل هذين النموذجين للاستمرار ولريادة العالم وقيادته.

في حين أنّ الرؤية الإسلامية للتاريخ، كما طرحها الشهيد، تنظر إلى الحاضر من خلال التطلع إلى المستقبل. فكرة التطلع أساسية هنا، لأنّ التطلع في المنظور الإسلامي قوة لا تنفد بحكم ارتباط إنسان العالم الإسلامي بالمطلق.

وهذا ما جعل الحضارة الإسلامية تنفر من مقولة«شعب الله المختار» أو مقولة «نهاية التاريخ» بمعناها الهيجلي والماركسي والغربي على العموم.

فالفلسفة الإسلامية للتاريخ كما تتجلّى في كتابات الشهيد وخاصة في كتابه «التفسير الموضوعي للقرآن» مبنية على مفهوم الأمة من حيث هو نموذج حضاري مفتوح لكل الشعوب والحضارات.

وهذا ما يجعل الأمة في تحقق مستمر وفي صيرورة تحررها من أوهام المدن الفاضلة، ومن غطرسة الحضارات المستكبرة الملغية للشعوب.

إنّ فلسفة التاريخ ذات النمط الغربي تنظر إلى التاريخ من زاوية غير موضوعية، لأنه بدلا من تحليل التاريخ للوصول إلى نتائج (الطريقة الاستقرائية) فهي تنظر إلى مسار التاريخ من خلال النتائج التي تفرضها مسبقاً. ومن هذه الأفكار المسبقة، التي أخذت شكل البديهيات في الفكر الغربي، سيادة الغرب على باقي شعوب العالم...الخ.

انتظار الإمام المهدي عليه السلام:

وعلى العكس من ذلك فلسفة التاريخ التي تستمد أسسها من الإسلام، حيث إنّ نصر الله للمؤمنين ينقل من ميدان النظرة التعبدية الإيمانية إلى ميدان الصياغة العلمية والفلسفية للتأريخ [1] فالنتيجة هنا ليست مفترضة أو مفروضة، بل منتظرة بثقة وعقلانية منقطعتي النظير، فلا تناقض هنا بين العقلانية والإمداد الغيبي.

---

(١) انظر التفسير الموضوعي وخاصة الدرس الثالث: السنن التأريخية في القرآن الكريم: ٣٩ وما بعدها.

لذلك يتجلّى بوضوح في كتابات الشهيد وخاصة في بحث حول المهدي عليه السلام أنّ انتظار الظهور ليس من نوع المدن الفاضلة، لأنّ العامل الإنساني(الجهاد أو الانتظار الايجابي) من العوامل، التي تساهم في تشكيل المرحلة التأريخية، التي تحتم ظهور الإمام المهدي عليه السلام. فالانتظار يشكل وعياً دينياً هو محور الوعي الرسالي الحضاري في نظر الشهيد.

لا توجد في التحليل الفلسفي لظهور الإمام المهدي عليه السلام من قبل الشهيد، معاندة للتأريخ، لأنّ هذا الأخير عبرة تستمد منه المفاهيم والمقولات ولا تفرض عليه.

لكن هذا لا يعني أن موقف الشهيد من التاريخ ينتهي إلى النزعة التأريخية، التي تفسر كلّ شي عن طريق الصيرورة التاريخية، فالمطلق يتجاوز التأريخ، والمبادئ الإلهية تتعالى على الصيرورة وتؤثر فيها، مع العلم بأنّ الإنسان كائن يعيش في التأريخ، ويتأثر بالصيرورة، لكن هذا التأثير ليس تأثيراً سلبياً، أو أحادي الجانب في الإنسان يتأثر بالتأريخ ويؤثر فيه.

وهكذا فالربط الشرعي والمنهجي بين الغيب والتأريخ، يفتح آفاقاً لا حدود لها للمعقولية وللفعل. فانتظار المهدي عليه السلام لا يعني إذن استقالة العقل واستقالة الفعل. فالانتظار يتضمن إذن نقد الواقع كما يتضمن الجهاد.

وهناك عوائق تتفق ضد رفع مقولة الانتظار إلى المستوى المنهجي والعلمي. هذه العوائق هي نتيجة للتخبط في إشكال معرفي وتخلف علمي وفقهي.

الانتظار السلبي الذي ينتج عنه عدم معاينة الحوادث بموضوعية، مما يتسبب في أسر ذهنية إنسان العالم الإسلامي في المواقف العاطفية والتواكلية.

الانتظار السلبي نتيجة لغياب النظرة المنهجية في تحليل العلاقة بين الغيب والشهادة، بين الغيب والتاريخ. وقد حلّل الشهيد هذه المشكلة من خلال نظرة كلية وشمولية، فانتهى إلى تحليل فلسفي لظهور الإمام المهدي عليه السلام كعملية مخاض ذات بعد تاريخي وحضاري مرتبط بسنة الله في الكون.

فالظهور، من هذا المنظور، يعبر عن النظرة المستقبلية، التي ترسم معالم لحركة التاريخ ولإعادة بناء الحضارة الإسلامية [١]، وهكذا فإنقاذ العالم والبشرية، الفكرة الملازمة لانتظار المهدي عليه السلام وظهوره، يقتضي ثورة فكرية على صعيد المفاهيم وثورة سياسية. يقتضي إبستمولوجية» جديدة مختلفة عن الإبستمولوجية الراهنة، التي هي في أكثر جوانبها انعكاس للخطأ والانحراف، الذي ابتليت به الحضارة الغربية لانقطاعها عن النبوّة وعن الوحي.

إن الإبستمولوجية التي تحرّر الفكر من غبار أوهام التمركز على الذات، قد طرحها الشهيد في كل كتاباته دون أن يستخدم هذا المصطلح. وهي ابستمولوجية تستمد مقولاتها ومفاهيمها من منظور ارتباط الأرض بالسماء، والشهادة بالغيب، والدنيا بالآخرة، والجسم بالروح، والفرد بالمجتمع، والشعوب ببعضها البعض.

---

(١) انظر بحث حول المهدي عليه السلام للسيد الشهيد محمد باقر الصدر ـ مكتبة أهل البيت عليهم السلام باريس ١٩٨٣م.

وخلاصة القول: إنّ الإبستمولوجية المحررة للبشرية هي: ابستمولوجية خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

إنّ فلسفات التاريخ تنطلق من واقعية تبريرية تعكس المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الفلسفات. لكن هذه الأخيرة لا تخرج عن صنمية ثوابت الفكر الغربي. فالشحنات العاطفية التي تسعى إلى تغطيتها محاولة التحليل الموضوعي والاستنتاجات العلمية ليست إلا شحنات انفعالية عقيمة. إنّها تتحرك ضمن صراع المصالح. انه انفعال الذاتية الضيقة المناقضة للانفعال المبدع الناتج عن انتظار الظهور، ذلك الانتظار، الذي يجعل الأمة تنفتح نحو الإنسانية ومصيرها.

هذه الحالة العاطفية التي تشكل عائقاً مفتعلا أمام التفكير الوضعي، لا يمكن أن تصدر عن ثقافة التمركز على الذات. إنّها عاطفة مجتمع خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

إنّ تحليل الشهيد لفكرتي الانتظار والظهور والطرح ألمفهومي لهما، يفتح الباب أمام الفكر الإسلامي لتفسير حركة التاريخ من خلال العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تؤهل الأمة الإسلامية للإمداد الغيبي. فانتظار الإمام المهدي عليه السلام كما حلله الشهيد لا علاقة له بالفلسفات المثالية البعيدة عن واقع الناس، ولهذا فالظهور يتشكل من توافر العنصر البشري مع تدخل الغيب. ولهذا فالمجتمع الإسلامي المنشود لا يمكن أن يتحقق، في نظر الشهيد، إلاّ بفقه الدين والواقع، ثمّ الجهاد لتجسيد متطلبات الإسلام ضمن حركة التأريخ. هنالك تستحق الأمة نصر الله. ففقه الواقع والجهاد عمليتان تقرّبان عصر الظهور وتعجّلانه.

وهكذا فتحليل الشهيد لانتظار الإمام المهدي عليه السلام تمّ في إطار معرفي يتفهّم العلاقة مع الغيب خارج الأطر الأسطورية واللاّهوتية. أي خارج الأطر الضيقة بسبب غياب المنهج.

إنّ التحليل الشرعي والفلسفي، كما يتجلّى عند الشهيد، ربط انتظار الإمام المهدي عليه السلام وظهوره بحركة الصراع بين المستضعفين والمستكبرين، بين الحق والباطل. فمرحلة الوصول إلى دولة الإمام عليه السلام هي نتيجة لمقدمات ومراحل تهيئ لها ظروفها وأرضيتها. فالرؤية الفلسفية للتاريخ هنا ليست مجرد فلسفة للتاريخ. فجوهر هذه الرؤية وفكرها عقائدي وليس فلسفياً. والبعد السياسي هو نتيجة من نتائج البناء العقائدي.

مفهوم التغيير:

إضافة إلى ما سبق تتجلّى الرؤية الفلسفية للتاريخ عند الشهيد في طرحه لمفهوم التغيير. فهو يرى أنّ المنظور الإسلامي للتغيير يختلف عن الوضعية: الإنسان ليس مجرد نتيجة حتمية للمؤثرات الاجتماعية والاقتصادية. فهو يتجاوز معطيات البيئة ببعده الروحي، الذي يؤهله لإحداث التغيير في الواقع من خلال المبادئ، لا من خلال المؤثرات الاجتماعية والتاريخية المحيطة به فحسب. فمبادئ التغيير ومعاييره ليست تابعة للواقع من حيث المصدر، مبادئ التغيير مصدرها متعالي على المجتمع وعلى التأريخ، لأنها ذات أصل إلهي.

فكرة تدخل الإنسان في عملية التغيير وفي حركة التاريخ واضحة ولا نقاش فيها بالنسبة للشهيد. وهو يرى أنّ الفرق بين الفكر الوضعي والفكر

الإسلامي بالنسبة لمفهوم التغيير يكمن في مسؤولية الإنسان في إحداث عملية التغيير. فالفكر الإسلامي يرى أنّ عملية التغيير ينبغي أن تسير وفق الخط الذي يريده الله تعالى. فالتغيير يتمّ من خلال علاقة الإنسان بالله تعالى، ومن هنا كانت قاعدة التغيير في الإسلام تعتمد على الإنسان. فتغيير الذات هو الشرط الضروري الذي يؤدي إلى تغيير الواقع والتاريخ:

«المحتوى الداخلي النفسي الروحي للإنسان هو القاعدة، الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي. لا يتغير هذا البناء العلوي إلاّ وفقاً لتغير القاعدة... هذه الآية ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [(١)] تتحدّث عن علاقة معينة بين القاعدة والبناء العلوي، بين الوضع النفسي والروحي والفكري للإنسان، وبين الوضع الاجتماعي، بين داخل الإنسان وبين خارج الإنسان. فخارج الإنسان يصنعه داخل الإنسان... فإذا تغير ما بنفس القوم تغير ما هو وضعهم» [(٢)].

ويقول في هذا السياق كذالك: «بما ذكرناه توضّح دور الإنسان في المسيرة التاريخة، توضّح أنّ الإنسان هو مركز الثقل لا بجسمه الفيزيائي، وإنما بمحتواه الداخلي» [(٣)].

مفهوم التقدم:

الحضارة الإسلامية، في نظر الشهيد، لا ترتبط بالتاريخ على الطريقة الغربية، ومن منظور النزعة

---

(١) الرعد: ١١.
(٢) التفسير الموضوعي: ٦٤ ـ ٦٥.
(٣) نفس المصدر: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

التأريخية. إنّ ارتباط الأمة بالتاريخ وإيمانها بفكرة التقدم، لا معنى لهما خارج علاقة الإنسان بالله تعالى، وعلاقة الشهادة بالغيب.

وهكذا فإن كان الأساس الذي تقوم عليه النظريات والمذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية هو الإيمان المطلق بفكرة التقدم، فان الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي يقوم على أساس مفهومي وقيمي يستوعب التاريخ ويتجاوزه. فخلافة الإنسان تؤهل الأمة إلى الصيرورة نحو المطلق أي إلى حركة لا نهاية لها.

هذا مع العلم أنّ التقدم بمفهومه الغربي قد اختزل الكون في الماركسية أوفي الرأسمالية. وهنا يصل الشهيد إلى القول: بأنه لا فرق، من حيث الأساس بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي. فالرؤية المادية إلى الكون والإنسان تنفي التناقض بين هذين النظامين، في حين أن علاقة الأمة بالغيب تحتم نظرة أخرى إلى مفهوم التقدم، وينعكس ذلك على المساواة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وهكذا بلور الشهيد مفاهيم إسلامية جديدة على صعيد النظرة إلى التاريخ، وإلى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجابهة الفكر الغربي، والوقوف كحاجز أمامه عن طريق طرح البديل الحضاري.

الثقافة الإسلامية:

إنّ الثقافة الإسلامية التي تقوم على مبدأ التوازن بين المادة والروح، بين الفرد والمجتمع هي في نظر الشهيد نقيضة التركيب الغربي للثقافة، الذي يتمحور حول البعد المادي. في حين أنّ الثقافة الإسلامية، بربطها عالم

الشهادة بعالم الغيب، لا تنتهي إلى اعتبار الإنسان كجزء من الثروة وأدوات الإنتاج، بل هو موجه لأدوات الإنتاج المسخرّة له بقرار إلهي. فهو إذن صانع التاريخ بقرار إلهي.

إنّ العلاقة الروحية بين الإنسان والله تعالى هي التي تنتج العلاقات الاجتماعية وتشكلها كعامل دفع لحركة التاريخ. من هذا المنطلق يرى الشهيد أنّ كلّ انفصال بين الجانب الذاتي للإنسان والجانب الخارجي في عملية إعادة بناء الأمة والحضارة الإسلامية، هو انفصال يؤدي إلى ثنائية محبطة لا يمكن أن تنتج تقدماً. وهذا ما تعانيه الأمة نتيجة لاعتماد الدول القومية في العالم الإسلامي على الجوانب الاقتصادية والسياسية في عملية التنمية وإهمالها للفرد كذات تملك طاقة تغييريه هائلة شريطة أن تربط هذه الطاقة بفكر اجتماعيـ سياسي نابع من الإسلام. لقد بقيت نماذج التنمية في العالم الإسلامي مجرد ألفاظ جوفاء لا علاقة لها بإنسان العالم الإسلامي وبنيته النفسية وتطلعاته.

المثل العليا المطلقة والتكرارية:

وهكذا قد تجاوز الشهيد في صياغته لفلسفة التأريخ كلّ طروحات الصيرورة والتقدم. ذلك أنّ كلّ فلسفات التاريخ الغربية أسرت نفسها في النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية، ولم تستطع أن تتصور أهداف الحركة التاريخية إلاّ ضمن مثل عليا من إنتاجها، أي من إنتاج فكر محدود ومشروط بالظروف الاجتماعية والتاريخية.

وهذا ما يتناقض جذرياً مع اطلاقية المثل الأعلى الإسلامي وقدسيته،

لأنه ينبع من مصدر إلهي عن طريق النبوّة والإمامة، ويفتح ـ تبعاً لذلك ـ مساراً للتاريخ لا يمكن للعقل الذي ينشط داخل النموذج المعرفي والفلسفي للعلوم الإنسانية الغربية أن يتصوره. فكلّ المثل العليا المتضمنة في فلسفات التاريخ الغربية هي مثل عليا نسبية تحولت إلى مطلقات مزيفة: «إذن هذه المحدودية في المثل تعكس الأديان التي تفرزها، فالأديان التي تفرزها هذه المثل أو بتعبير آخر الأديان، التي يفرزها الإنسان من خلال صنع هذه المثل، ومن خلال عملقة هذه المثل وتطويرها من تصورات إلى مطلقات، هذه الأديان تكون أدياناً محدودة ضئيلة، أديان التجزئة، هذه الأديان هي أديان التجزئة في مقابل دين التوحيد...

المجتمعات والأمم التي تعيش هذا المثل الأعلى المنخفض المستمد من واقع الحياة، قلنا بأنها تعيش حالة تكرارية. يعني أن حركة التاريخ تصبح حركة تماثلية وتكرارية. وهذه الأمة تأخذ بيدها ماضيها إلى الحاضر، وحاضرها إلى المستقبل، ليس لها مستقبل في الحقيقة، وإنما مستقبلها هو ماضيها»[(١)].

وعلى العكس من ذلك المثل الأعلى الذي يطرحه الإسلام كهدف لتطلع الإنسان، يؤدي إلى صيرورة مستمرة بحكم اطلاقية المثل الأعلى.

«المثل الأعلى الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى، وفي هذا المثل التناقض الذي واجهناه سوف يحلّ بأروع صورة. كنا نجد تناقضاً، وحاصل هذا التناقض هو أنّ الوجود الذهني للإنسان محدود، والمثل يجب أن يكون غير محدود، فكيف يمكن توفير المحدود وغير المحدود؟ وكيف يمكن التنسيق بين المحدود وغير المحدود؟ هذا التنسيق بين المحدود وغير المحدود سوف

---

(١) نفس المصدر: ١٥٨ ـ ١٥٩.

تجده في المثل الأعلى الذي هو الله سبحانه وتعالى. لماذا؟ لأنّ هذا المثل الأعلى ليس من نتاج الإنسان، ليس إفرازاً ذهنياً للإنسان، بل هو مثل أعلى عيني له واقع عيني، هو مرجع مطلق في الخارج، له قدرته المطلقة وله عدله المطلق...» [(١)].

وهكذا نجد الشهيد يؤسس الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي على فلسفة إسلامية للتأريخ، تتمحور حول اطلاقية المثل الأعلى ومفهوم خلافة الإنسان المجسّد لتطلع المخلوق نحو الخالق ضمن صيرورة لانهاية لها.

فالفلسفة الإسلامية التي صاغ معالمها الشهيد ـ وخاصة فلسفة التاريخ ـ تقضي، بفضل ارتكازها على المثل الأعلى بمعناه الإسلامي، على قوالب ومقولات الفلسفة الغربية المنقطعة الصلة بالمطلق الحقيقي: الله سبحانه تعالى.

مما تقدم نستنتج أنه لا يبقى ـ في تحليل الشهيد لحركة التاريخ ولمفهومي المثل الأعلى ومنطقة الفراغ ـ من معنى لوضع الحاضر في مقابل الماضي في سياق ثنائية يلغي كلّ طرف الطرف الآخر.

الحداثة أم الأصالة:

فالدخول في الحاضر، أو ما يسمى بالحداثة دون الانطلاق من الماضي من جهة ومن النص من جهة أخرى، باعتباره كلام الله الصالح لكلّ زمان ومكان، يلغي شخصية الأمة ويذيبها في حضارة أخرى.

---

(١) نفس المصدر: ١٧٦.

فالأصالة كما حلّلها السيد ـ أي الأصالة في مفهومها الإسلامي لا القومي ـ هي الركيزة الشرعية والمعرفية لشمولية الفكر الإسلامي وقدرته على استيعاب حركة التاريخ. إنّ العلاقة بين القديم والجديد لا تطرح بالنسبة للفكر الإسلامي الذي نظّره الشهيد إلاّ بمعنى واحد: الانفتاح على الواقع ومستجداته، وتقديم الرؤية الإسلامية لمعالجة حركة التاريخ. ومعنى هذا أنه لا وجود ـ في المنظور الإسلامي للتاريخ ـ لرفض الجديد، بل المشكل هو كيف يتم إدخال الجديد في النسق ألمفهومي والقيمي الإسلامي؟

وهنا يقدم الفكر الإسلامي، كما حلله الشهيد، رؤيته ضمن إطار الاجتهاد بمعناه العام، وضمن الأبعاد الشرعية والفلسفية لمفهوم منطقة الفراغ، التي حدّد الدين إطارها ومعالمها.

ففي ظلال هذا التكون الفكري الإسلامي لا يمكن الاتجاه إلى تبني الحداثة بدون شرط، أي تبني الفكر الغربي. إنّ ظاهرة تقليد الغرب ناجمة عن الشعور بالدونية أمام التفوق الغربي نتيجة لفراغ هذا الفكر المواجه للغرب من المرتكزات المعرفية والمنهجية، التي تمكنه من التحرر من الانبهار تجاه الحضارة الغربية. لكن نفس النتائج السلبية تنجم عن غياب الموقف النقدي من التراث وغياب تحديد دقيق لهذا المفهوم.

الموقف من التراث:

لا شكّ أنّ الرجوع إلى التراث كاستجابة لتحدي الحضارة الغربية قد ظهرت بوادره عند السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، والحركة الإصلاحية على العموم، تلك الحركة التي حاولت الوصول إلى فهم عوامل انحطاط

الأمة وتقدم الغرب. لكن لا نجد في الفكر الإصلاحي تحليلا دقيقاً لمفهوم التراث ونقده. ومن هنا غياب التعامل بفاعلية مع مستجدات العصر.

وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ كتابات الشهيد تنظر إلى التراث في علاقاته مع الظروف التاريخية، وتميز، تبعاً لذلك، بين القرآن الكريم والسنة الشريفة وبين موقف الفكر منهما، ذلك الموقف الذي صار، بعد عصر النبوّة، انعكاساً لانحراف السلطة عن الشريعة. فمن هذا المنطلق طرح الشهيد مشكلة كيفية الرجوع إلى الأصل شرعاً وعقلا وكيفية الاستفادة من التراث في الانفتاح على العصر واللحاق بركب التقدم.

لقد تجاوز الشهيد قصور الفكر الإسلامي المعاصر، الذي مازال يعاني إلى اليوم من النظرة التجزيئية للقضايا على العموم، ولقضية الرجوع إلى الأصل على وجه الخصوص. ولهذا أصبحت المواقف من فكرتي الانحطاط والتقدم مواقف مضطربة تعالج المشكلة في بعض جوانبها وتهمل الجوانب الأخرى. كأن يرد التقدم إلى العامل التربوي أو إلى العامل السياسي.

هذا القصور تجاوزه الشهيد بفضل طرحه لقضية الرجوع إلى الأصل في إطار رؤية فلسفية إلى التاريخ. تلك الرؤية التي أنتجت موقفاً نقدياً من التراث على العموم ومن الحضارة المعاصرة من موقع فكر إسلامي متشبع بالقيم والمفاهيم الإسلامية.

الصراع بين القرآن والسلطان:

هذه الظاهرة، ظاهرة الموقف النقدي من التاريخ صفة ملازمة للفكر الإسلامي في إطار المدرسة الشيعية. ذلك أنّ هذا الفكر قد تمّ بناؤه ضمن

صراع مرير وطويل مع السلطات المنحرفة. ولهذا يرى السيد الشهيد أن اكتشاف عوامل وأسباب انحطاط المسلمين لا يتم إلاّ بواسطة قراءة تاريخ الأمة الإسلامية من زاوية الصراع بين القرآن والسلطان.

فقراءة الشهيد للتاريخ هي قراءة نقدية تختلف عن القراءات، التي عملت على تبرير وتسويغ الانحرافات من خلال تأويلات للقرآن الكريم وللسنّة الشريفة خارج متطلبات النص ومقاصده.

فتبرير الانحرافات أدى وما زال يؤدي إلى نقص في تحليل ظاهرة انحطاط الحضارة الإسلامية وتخلفها، في حين أنّ المراجعة النقدية للتاريخ انطلاقاً من الفقه والمفاهيم الإسلامية ستؤدي إلى فهم موضوعي، وأكثر شمولية لعوامل الانحراف والانحطاط، ثمّ لعوامل التخلف (تبرير الأمر الواقع لإرضاء السلطة، وتبعية للغرب على صعيد الفهم والمفاهيم...الخ).

فبدون اللجوء إلى نظرة نقدية للتاريخ سيبقي الفكر الاجتماعي والسياسي فكراً غامضاً ومبرراً للواقع، بدل أن يكون مفجراً للطاقات، ودافعاً للشعوب الإسلامية نحو الجهاد لتغيير الواقع الفساد. فبلورة المشروع الحضاري الإسلامي، لا يمكن أن تتحقق في نظر الشهيد إلاّ على قاعدة تاريخ الأمة وتاريخ السلطان.

إنّ النظرة التجزيئية والتبريرية إلى الماضي، تؤدي إلى إحداث فجوات في وعي الأمة لذاتها، كما تؤدي إلى خلل شخصيتها. فكيف يمكن تنظير فكر اجتماعي وسياسي دون الرجوع النقدي إلى الأصل؟ ذلك الرجوع الذي يميز تمييزاً واضحاً ودقيقاً بين مظلومية الإمام الحسين عليه السلام وغطرسة وانحراف

سليل الطغاة يزيد بن معاوية بن أبي سفيان.

فغياب هذه النظرة النقدية للتأريخ معناه: هدم لمحور أساسي من محاور الفكر الاجتماعي والسياسي.ذلك أنّ نقد التاريخ يولد القيم والمفاهيم، لمجابهة الواقع الفاسد وتغييره. أما الموقف المجزئ للتاريخ أو المهادن، فانه سوف لن ينتهي إلاّ من حيث المقدمات التي انطلق منها: مهادنة الوضع الراهن وتبرير الأمر الواقع.

العلاقة بين الماضي والحاضر:

إنّ النظرة الثنائية التي تنتهي إلى رفض التراث، أو إلى رفض مستجدات العصر هي نظرة لا منهج لها، لأنها لا تنظر إلى العلاقة بين الماضي والحاضر من موقع شمولية الرؤية الفلسفية للتاريخ.

وقد توصل الشهيد إلى هذه الرؤية الأخيرة بفضل الاجتهاد من حيث هو منهج يجسد بحسم موقف الإسلام من قضية التراث والحداثة. وهو موقف يراعي السنن الحاكمة لعلاقة الحاضر بالماضي ولمسار الأمة عبر التاريخ. هذه النظرة لا تقيم تقابلاً بين الماضي والحاضر، بين التراث والحداثة، بل ترى بينهما تفاعلا مستمراً في إطار متطلبات الإسلام وصلاحيته لكلّ زمان ومكان.

وهكذا فمثالية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي هي مثالية لها نوعيتها، لأنها تشكل ضمن رؤية فلسفية نوعية للتأريخ، يكون فيها تطور المجتمع على ارتباط وثيق بالرجوع إلى الأصل كمبدأ شرعي ومنهجي في نفس الوقت.

لقد اتخذت فكرة الرجوع إلى الأصل طابعاً جهادياً عند الشهيد [١]، لأنها بُنيت منذ البداية على موقف نقدي من تاريخ الأمة من جهة، ولأنها حلّلت دائماً من خلال اهتمامات الحاضر، ومستجدات الحضارة المعاصرة من جهة أخرى.

من هذا المنظور يمكن القول: إنّ موقف الشهيد من التراث ومن الرجوع إلى الأصل هو موقف محرّر للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي من الاستلاب، الذي طغى على هذا الفكر ومازال يطغى عليه نتيجة لعدم التمييز الواضح بين الشريعة من حيث هي وحي من عند الله، وبين الفقه من حيث هو إنتاج للفكر البشري انطلاقاً من النص، أي عدم التمييز بين القرآن الكريم والسنة الشريفة من جهة، وبين الفكر الإسلامي الذي تشكل في إطار النص، وفي إطار العوامل الاجتماعية والتاريخية كذلك، ومن جملتها الانحرافات السياسية وما تبعها من فكر تبريري وتابع، بل ومن فقه خاضع للسلطان لا للقرآن.

المثالية الجهادية والواقعية التبريرية:

فكلّ مدارس الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي القديمة والحديثة تتأرجح بين المثالية والواقعية، بين مثالية جهادية لا ترضى بالأمر الواقع (موقف السيد محمّد باقر الصدر)، وبين واقعية تبريرية للواقع، فكلّ اتجاهات الفكر الإسلامي ومدارسه تسعى بصورة أو بأخرى إلى جعل النص حاضراً

(١) انظر: بحث حول المهدي ـ وكذلك بحث حول الولاية ـ الشهيد.

في التأريخ، ليتسنى للأمة استيعاب المستجدات، أو ما يسمى بالحداثة أو المعاصرة.

وهذا ينطبق حتى على الفكر«الإسلامي» المنحرف أو المائع، وهو ذلك الفكر الذي يبرّر مواقفه بتأويل للنصّ خارج متطلبات منهجية الاجتهاد كمنهجية تعتمد على التقوى، وعلى النظر إلى النص نظرة تعبدية.

وهنا يتجلّى لنا عطاء السيد في ميدان الفكر الاجتماعي والسياسي، حيث إنّه قد صاغ هذا الفكر من موقع نظرة تعبدية وعلمية في نفس الوقت.

تطبيق الشريعة:

فإذا نظرنا في هذا السياق إلى مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية، نلاحظ أن الشهيد يختلف عن المفكّرين الآخرين في كونه يطرح قضية تطبيق الشريعة ضمن مشروع لمجتمع إسلامي، وضمن نظرة تربط بين الشريعة والشروط الاجتماعية والتاريخية للأمة.

هذه العلاقة بين الدين والمجتمع لم يحللها السيد الشهيد في مرحلة من تاريخ الأمة فحسب، بل حلّلها منذ صدر الإسلام حيث ربط بين الرسالة والأوضاع الاجتماعية والتاريخية [1].

لكن دون أن يسقط في فخ النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية، بل درس علاقة الدين بالمجتمع دراسة اجتماعية تنطلق من إلهية الرسالة من حيث هي وحي من عند الله سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر المصدرين السابقين.

إنّ تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتحقق إذن دون تصور مشروع حضاري المجتمع إسلامي تصوراً يتشكل من موقع نظرة نقدية وفلسفية للتاريخ. هذا الإطار النظري الذي انطلق منه السيد الصدر هو الذي جعل الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي يتجذر في مثالية من نوع خاص، لأنها ليست هروباً من الواقع واللجوء إلى مستقبل موهوم، هي مثالية متجذرة في عمق تأريخ الأمة، وفي عمق واقع الشعوب الإسلامية، لأنها ترجع إلى دولة المدينة المنورة، التي أسّسها الرسول ﷺ وإلى الإمامة كاستمرار للنبوّة، وكاستمرار لتحقق دولة الإسلام عبر التاريخ.

إشكالية الفكر الاجتماعي الإسلامي

صياغة تراعي الحداثة والأصالة: في إطار هذه العقلانية المرتبطة بالدين وبالواقع معاً، حاول الشهيد صياغة معالم الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي، وهو فكر يجابه مشكلتين:

الأولى: رفع الفكر الإسلامي على العموم إلى مستوى استيعاب لغة العصر، دون أنّ يخرج من مجاله النظري المتمثل في العلاقة بين العقل والدين والمجتمع.

الثانية: خصوصية الفكر الاجتماعي ـ السياسي في العالم الإسلامي، واختلافه عن الفكر الاجتماعي الغربي، الذي لا يتمتع ـ بحكم انفصاله عن الغيب ـ بثوابت تؤهله للاستمرارية وللصلاحية لكلّ زمان ومكان.

فالشهيد رفع الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي إلى مستوى مجابهة

النظريات والمذاهب الاجتماعية الغربية بالنقد والرفض. كما أنه ركّز على خصوصية الفكر الاجتماعي والسياسي الإسلامي من ناحية المنهج، ومن ناحية العقل النظري (الأمة الإسلامية وإنسان العالم الإسلامي).

فالاختلاف بين الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي والفكر الاجتماعي السياسي الغربي، هو اختلاف تمّ باسم الشرع وباسم الواقع (الشعوب الإسلامية، تاريخها وتطلعاتها).

موقف نقدي واجتهادي:

وهذا يدل على أنّ الشهيد رفع الفكر الإسلامي إلى مستوى النضج والعمق، وحرره من ردود الفعل الدفاعية، وذلك بفضل نقد مزدوج: نقد الجوانب الضعيفة والسلبية في التراث، وفي الفكر الإسلامي على العموم، ونقد الفكر الاجتماعي الغربي، لا باسم القيم والمفاهيم الإسلامية فحسب، بل باسم الحقل النظري لهذا الفكر، وهو حقل نظري يختلف بين الأمة الإسلامية والغرب، نظراً لاختلاف تاريخ الشعوب وقيمها وتطلعاتها.

إنّ موقف الشهيد نابع من اجتهاد مفلسف استوعب، من خلال وعي نقدي، مفاهيم الفكر الاجتماعي المعاصر. فالشهيد حلل الفكر الاجتماعي الغربي تحليلا إبستمولوجياً، كشف عن العوامل الاجتماعية والتاريخية والثقافية، التي أدّت إلى إنتاج المفاهيم، التي يتألف منها هذا الفكر.

هذه الدراسة الابستمولوجية قام بها السيد الشهيد دون أن يستخدم هذا المصطلح الأخير.

غير أنّ الابستومولوجيا كما تتجلّى في فكر الشهيد لها خصوصيتها. إنها متجذرة بعمق إيماني وتعبدي ومنهجي في مرجعيتها الإسلامية، فهي فقه للواقع وفقه للعلوم. من هذا المنظور تصبح الابستومولوجيا نتيجة حتمية لأصول الفقه وللاجتهاد.

إنّ ارتكاز فكر الشهيد الاجتماعي ـ السياسي على الرؤية الإسلامية للكون والإنسان، وبروز هذا الفكر في مرحلة تاريخية تتسم بأزمة العلوم الإنسانية، كلّ هذه الأسباب تؤهل الفكر الاجتماعي ـ السياسي كما طرحه الشهيد، لإحداث ثورة على صعيد المفاهيم، تكون أقدر على الكشف عن عوامل الأزمة، التي يعاني منها العالم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي والمنهجي.

فنقدُ السيد الشهيد للفكر الاجتماعي الغربي تمّ بموازاة صياغته للفكر الاجتماعي الإسلامي، من خلال هذا الموقف وصل الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي إلى مستوى المساهمة في إيجاد حلول لمشكلة الإنسان في آخر هذا القرن.

ردم الهوة بين الفلسفة والعلوم:

لقد تجاوز الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي، بفضل اعتماده على مبدأ الاجتهاد، القطيعة التي أحدثتها الوضعية بين العلوم الإنسانية والفلسفية، لأنه لا قطيعة، في نظر الشهيد، بين العلم على العموم وبين معنى الوجود والإنسان، إذا كانت الحياة المادية والحياة الروحية متكاملتين، لأنّ هذه الرؤية تؤدي إلى تحليل الحياة الاجتماعية من موقع علاقتها بالغيب.

إنّ منهج الشهيد في صياغة الفكر الإسلامي المعاصر على العموم، والفكر الاجتماعي ـ السياسي على الخصوص، يضمن شروط نمو وتعمق هذا الأخير، لأنّ السيد الشهيد طرح مشكلة الفكر الاجتماعي الإسلامي، وحلّل المفاهيم المرتبطة بهذا الفكر من خلال دمج منهجي بين الجانب العلمي والجانب الفلسفي، ودمج منهجي كذلك بين خصوصية الأمة الإسلامية وظروفها وبين الشمولية أو الكونية.

فهوية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي لم يطرحها السيد داخل إشكالية ضيقة لمفهوم الهوية، بل طرحها ضمن علاقة الثوابت بالمتغيرات، والهوية أو الخصوصية بالكونية أي ضمن علاقة الأمة الإسلامية بالشعوب الأخرى من حيث هي أمة الخلافة.

التشيع والوهابية موقفان من الحداثة لقد كان الفكر الإسلامي قبل السيد الصدر يتّسم في كثير من جوانبه، بالطابع الدفاعي تجاه تحديات الحداثة. ولم يكن يتّسم بالعمق في مجال التنسيق النظري إلاّ نادراً.

وقد وصل الفكر الإسلامي على العموم، والفكر الاجتماعي على الخصوص على يد السيد إلى مستوى من العمق النظري والمنهجي.

والحقّ أنّ الصرامة المبدئية، التي تتميز بها المدرسة الشيعية كانت من العوامل التي أهّلت الفكر الإسلامي عند إخواننا الشيعة إلى اتخاذ المواقف النقدية، وإلى الوصول إلى مستوى من الوعي التأريخي، جعل الفكر الإسلامي يعيد قراءة تاريخ الأمة حسب مستجدات العصر.

فالقراءة الحرفية أو التجزيئية للنصّ وللتراث شكّلت عائقاً أمام صياغة

المذهب الاجتماعي الإسلامي. وهذا ما يتجلّى بوضوح في الوهابية، التي تنظر إلى النصّ نظرة حرفية وسطحية، تتميز بغياب الوعي التأريخي، الذي يميز الفكر الإسلامي المبني على الاجتهاد من حيث هو مبدأ للحركة ولاستيعاب المستجدات.

وهكذا فغياب النقد وغياب الوعي التأريخي يشكّلان عائقاً أمام ظهور المذهب الاجتماعي السياسي الإسلامي.

ما بعد سيد قطب:

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي كما طرحه الشهيد، يعتبر إذن نقلة نوعية، جعلت الفكر الإسلامي يحلّل القضايا تحليلاً فلسفياً. هذه النقلة النوعية جاءت، لتفتح الأبواب التي سدّت بعد كتابات الشهيد سيد قطب. فالملكية والعمل والإنتاج والعلاقة بين الفرد والمجتمع في المجال الاقتصادي والسياسي، ومشكلة التغيير وعلاقتها بالثوابت، ومشكلة الأمة والتنمية، كلّ هذه القضايا حلّلها الصدر من خلال نظرة الإسلام إلى الكون والإنسان. فهذا الطرح الشمولي للمشكلة الاجتماعية يتجاوز النزعة الأخلاقية للوعظ والإرشاد، ويطرح بصفة صريحة ومباشرة المشكل المنهجي والفلسفي للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي.

المشكل الاجتماعي مرتبط، في نظر الصدر، ارتباطاً بنيوياً بنظرة الإسلام إلى الكون والإنسان. فالشهيد قد طرح في كتاباته الإسلامية إلى الكون والإنسان قبل أن يعالج المشكل الاجتماعي. فقد حلل وانتقد في كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا» الركائز الفلسفية للرأسمالية والشيوعية، وحلل

العلاقة التي تربط النظرة الإسلامية إلى الكون بمشكل العمل والملكية ونموذج التنمية.

من استنباط الحكم إلى استنباط المنهج:

فالفكر الاجتماعي تجاوز، على يد السيد الصدر، مستوى الفتاوى من حيث هي حلول جزئية لقضايا محدودة. فالفتاوى تكون، في أكثر الأحيان، نتيجة لنظرة جزئية للقضايا، التي تطرح على الأمة الإسلامية من جراء علاقتها بالحضارة الحديثة.

ولهذا نجد أحياناً جدالات طويلة حول الربا، وحول استخدام صكوك البنك، في حين أنّ القضايا المطروحة على الأمة نتيجة لمستجدات العصر ومتطلبات الحضارة قد حللها السيد انطلاقاً من نظرة شمولية، ومن خلال مفاهيم مؤطرة ومنظمة للتنظير في مجال الفكر الاجتماعي ـ السياسي.

ومعنى هذا أنّ التنظيم الاجتماعي والسياسي للأمة الإسلامية ليس معطى منذ البداية. بل يحتم، بالضرورة، اللجوء إلى الاجتهاد. فصياغة الرؤية الإسلامية للمجتمع لا تتم بمجرّد الرجوع اللانقدي إلى الماضي، أو عن طريق التفسير الجزئي للقرآن الكريم.

فارتباط الفكر الاجتماعي الإسلامي بالنصّ وبالواقع جعله فكراً متجذراً في الدين ومتجذراً في التاريخ، من هذا الموقع نظر السيد الشهيد إلى العلاقة بين القرآن الكريم والتاريخ [1].

---

(١) انظر: التفسير الموضوعي: ١٨ ـ ٢٣.

وهذا يعني أنّ السيد الشهيد، بصياغته للفكر الاجتماعي، نظر إلى مبدأ الاجتهاد في كلّ أبعاده. وهذه هي النظرة الوحيدة والضرورية لتنظير رؤية الإسلام الاجتماعية والسياسية، هذه الأخيرة مطلب حيوي وضروري للفكر الإسلامي عندما يعالج مشكلة القيم الأخلاقية، وعلاقتها بالمجتمع وبالتاريخ، ومشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، وكذلك بالنسبة للمذهب الاجتماعي ـ السياسي الذي يمكّنُ الأمة من التقدم.

إنّ غياب المذهب الاجتماعي الإسلامي هو الذي جعل الفكر الإسلامي لا يطرح، إلاّ نادراً، مشكلة تقدم الأمة من خلال نظرة شاملة إلى المجتمع في كلّ جوانبه السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

فالفكر الإسلامي الذي يسعى منذ القرن (١٩) إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وإعادة بناء الدولة الإسلامية، قد وجد القوالب النظرية في الفكر الاجتماعي للصدر، وهي القوالب التي تمكّن الحركات الإسلامية من أن تمفصل الشريعة بالواقع عن وعي بمتطلبات المرحلة التاريخية.

الجمع بينّ المعيارية والأخلاقية:

فالسيد الشهيد قد حرّر الفكر الإسلامي المعاصر من العائق ـ على الصعيد المنهجي ـ المتمثل في النزعة الأخلاقية، ذلك أنّ المشكلة التي تطرح أمام صياغة فكر اجتماعي إسلامي تكمن في خطورة النظر ـ على الصعيد المنهجي ـ إلى القضايا من موقع معياري فحسب، فقد عرف الشهيد كيف يتجاوز هذا العائق دون أن يأسر الفكر الإسلامي في المنهج الوضعي، ودون أن يفسر الظواهر الاجتماعية والسياسية تفسيراً لاهوتياً على الطريقة

الكنسية في القرون الوسطى، فهو يرى أن الإمداد الغيبي لا يتناقض مع سنة الله. فمنهجية العلاقة بين الأحكام التوقيفية (الغيب) والأحكام التوفيقية (المعاملات) تنتج عنها عقلانية مرتبطة بالنصّ وبالواقع معاً كما أشرنا فيما سبق.

وهذا ما جعل الدائرة، التي يتحرك فيها فكر الصدر دائرة واسعة سمحت له بمواصلة استثمار المفاهيم من النص بصفة مستمرة ومنقطعة النظير.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي من هذا المنظور يتحرك في مجال واسع لا حدود له، مجال يستوعب حركة التاريخ ويؤطرها ويوجهها.

وهذا عكس النظريات والمذاهب الاجتماعية الوضعية، التي تتم صياغتها ضمن علاقة العقل بالواقع. إذ هي نتيجة للتاريخ أكثر مما توجه التاريخ، فالمنهجية الوضعية تؤدي إلى عقلانية خالية من العمق الروحي، الذي يمدّها بالطاقة التي تمكّنُها من صياغة المفاهيم، للتأثير على الواقع المتحرك.

المذهب الوضعي شرك:

وهكذا فالسيد الصدر قد نقض المبدأ الوضعي، الذي يزعم أنّ العلم يفسّر كلّ شيء، واعتبر هذا الموقف نوعاً من الشرك.

إنّ موقف الشهيد هذا له أهمية في الميدان الابستمولوجي وذلك:

١ـ أنّ الصفة الأولى للفكر الإسلامي هي التواضع، الفكر الإسلامي يضع عقلانيته في إطار التعالي أي في إطار التقوى والعبودية لله تعالى، وهذا عكس موقف العالم الغربي الذي لا يثق إلاّ في نموذجه المعرفي الوضعي.

٢ـ هذه العلاقة بين المخلوق والخالق تعبر، إلى جانب البعد الروحي، عن مفهوم ابستمولوجي له أهمية كبرى في مجال المعرفة: يجب على المفكر المسلم ـ بحكم إيمانه ـ أن يستمر في فهم وتفسير الظواهر.

هذه بعض النتائج التي استنبطها السيد الشهيد الصدر من تفسيره للآية الكريمة: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [1].

ثورة فكرية:

ولقد توصّل السيد الصدر، بفضل موقفه النقدي والجهادي، إلى فتح الطريق أمام المفكرين المسلمين، ليكتشفوا شمولية الصراع بين الإسلام والكفر، ويؤكدوا على تدهور القوالب الفلسفية الغربية عندما تطرح كأداة لتحليل المجتمعات الإسلامية.

وهذا ما جعل الفكر الإسلامي يدخل عهد ثورة فكرية، وتحول جذري في الرؤية الفلسفية الاجتماعية، وهو تحول يقتضي من المفكرين المسلمين أن يكونوا في مستوى الأحداث، وفي مستوى القدرة على تجاوز أزمة المنهج، التي تتخبط فيها العلوم الاجتماعية في الغرب. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلاّ بالاتصال المباشر بواقع الأمة، لمعرفته عن طريق البحث في تاريخه، والاحتكاك بالمجتمع وبالجماهير، وعدم النظر إلى هذا الواقع من خلال نظريات العلوم الاجتماعية الغربية وفرضياتها.

فالعلوم الاجتماعية في وضعها الحالي، وكما تدرس في جامعات العالم

---

(١) الكهف: ١٠٩.

الإسلامي، هي مجرّد تغطية ـ باسم العلم ـ للتغريب، فهي تعتمد على أطر منهجية لتجذير الفكر الغربي على حساب الفكر الإسلامي، وتقديم «الإسلام العصري» للجماهير بدلا من الإسلام القرآني.

وكردّ فعل تجاه هذا الغزو، قد طرح الشهيد قضية العلاقة بين الفكر والمجتمع طرحاً جديداً يختلف عن الفلسفة الإسلامية القديمة، التي تميز بين الخاصة والعامة، كما يختلف عن الحداثة، التي تنظر إلى الجماهير من بعيد وباستعلاء.

فالمنهج العلمي يحتم مراعاة المنطق الداخلي للمجتمعات، التي هي موضوع الدراسة، والتعامل مع الواقع من خلال مفهوم الأمة ومفهوم «إنسان العالم الإسلامي» تنجم عنه آليات للتحليل ذات مردود فكري مباشر على الشعوب الإسلامية.

فالأمة الإسلامية توجد بصورة أو بأخرى، والاعتماد في الدراسة على هذه الحقيقة يجعل الفكر الاجتماعي الإسلامي متلازماً مع تاريخ الأمة وحاضرها وحركيتها للتحقق في المستقبل.

وهكذا، فبفضل هذا المنهج تمكّن الشهيد من الإبداع خارج الفكر الغربي. ذلك أنّ النصّ كإطار مرجعي أدّى إلى الواقع (الأمة الإسلامية) كموضوع للدراسة والتحليل.

وهذا يعني أنّ الفكر الاجتماعي الإسلامي الذي نظّره الشهيد ليس إعادة إنتاج لتاريخ الغرب، وإسقاطاً لتطور الغرب على الأمة الإسلامية. فلا قيمة للعلوم الاجتماعية إذا كانت مجرّدة ومطلقة.

فالعلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي ـ كما أرسى معالمها الشهيد ـ هي علوم تستمد مشروعيتها وتستقرئ مفاهيمها من واقع الأمة.

فالأمة ـ كما طرحها الشهيد في كلّ كتاباته ـ أداة لتحليل التاريخ واستيعاب صيرورته، وهي بالتالي مشروع لتنظير فكر اجتماعي إسلامي على العموم، وعلوم اجتماعية إسلامية على وجه الخصوص.

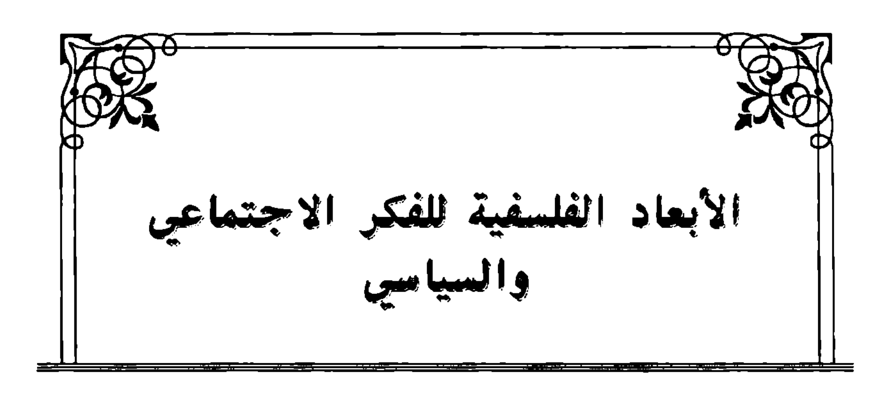
وهذه محاولة جادّة ـ لأنها جهادية ـ للتحرر من العلوم الاجتماعية الغربية، التي تزيّف المفاهيم والقيم الإسلامية، وتزيّف، تبعاً لذلك، الواقع الذي هو موضوع الدراسة.

لقد وضع السيد الشهيد بين أيدي الإسلاميين منهجاً للتحليل، يفتح أمامهم الطريق للإحاطة عن وعي بالمستجدات، وما يجري اليوم في العالم المعاصر. إنّه أعطى بناءً معرفياً للثقافة الإسلامية.



الفصل الرابع

الأبعاد الفلسفية للفكر الاجتماعي والسياسي



الأبعاد الفلسفية للفكر الاجتماعي والسياسي

نلاحظ، ابتداءً من السيد جمال الدين الأفغاني، بروز قابلية على استحضار الفكر الإسلامي للمفاهيم القرآنية المرتبطة بالمجتمع وبالتاريخ، وقدرة على ربط حالة الأمّة الاجتماعية والسياسية والثقافية بلغة القرآن الكريم.

ثمّ تطور الفكر الإسلامي إلى مستوى آخر، حيث بدأ يتعامل، بشكل مباشر ومن منظور قرآني، مع المذاهب الاجتماعية والسياسية، وبدأ يرصد الآيات ويستخلص دلالاتها من أجل اكتشاف إطار للمذهب الاجتماعي السياسي الإسلامي.

وتعبّر كتابات الشهيد السيد محمد باقر الصدر، في هذا السياق، عن مرحلة جديدة في تطور الفكر الإسلامي، وانتقاله من المبادئ والأفكار العامة إلى مستوى التنظير وتحديد المفاهيم، ونقد النظريات والمذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية.

وهنا يبرز فكر الشهيد كفكر إسلامي بالمعنى الشرعي للكلمة، فهو فكر

يختلف عن التيارات، التي حاولت أن تصوغ فكراً إسلامياً بالاعتماد على مناهج فكرية غير إسلامية. فهذه التيارات تبرّر الواقع باسم التوفيق بين الإسلام والمعاصرة، أما فكر الشهيد فهو فكر يرفض كلّ تأويل أو تفسير يختلف مع مقاصد الإسلام ومضامينه.

لقد حرص السيد الشهيد على أن لا يسقط في فخ النزعة التوفيقية، التي سقط فيها الفلاسفة المسلمون قديماً والمحدثون في العالم الإسلامي في عصرنا.

انطلاقاً من هذا التحفظ المبني على التقوى ذات الأبعاد التعبدية والمنهجية.

حاول المفكر الإسلامي السيد محمد باقر الصدر استنباط المفاهيم القرآنية المؤطرة والموجهة لتنظير الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي.

فتصنيف السيد الشهيد لهذه المفاهيم هو تصنيف يؤكد على وحدتها وترابطها وتكاملها، فهو يتجنب النظرة التجزيئية كما يتجنب الإسراف في التأويل والتسرع في الاستنتاج.

فالفكر الاجتماعي السياسي هو جزء من كل، فالشهيد السيد محمد باقر الصدر يرى أنه من الخطأ العلمي والمنهجي فصله عن النسق العام الذي يتمحور حول العقيدة الإسلامية، فالشهيد انطلق في تنظيره للمذهب الاقتصادي الإسلامي، ولسائر القضايا الاجتماعية والسياسية والفلسفية التي عالجها من استيعاب هذه القضايا في كليتها، أي في ترابطها مع كلّ جوانب النظرة الإسلامية إلى الكون والإنسان.

فالسيد الشهيد رضوان الله عليه يرى أن فهمنا وتنظيرنا للحياة الاجتماعية يتوقف على النظرة الكلية إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة لا على النظرة الانتقائية.

أصول الفقه كإطار معرفي ومنهجي للفكر الاجتماعي السياسي

منبع النظرة الكلية:

تحرّر السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره من العائق الإبستمولوجي المتمثل في فقه الفروع، والذي وقف أمام ظهور المذهب الاجتماعي الإسلامي.

فبفضل منهجية أصول الفقه وصل الفكر الإسلامي في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي عند الشهيد محمّد باقر الصدر إلى مستوى صياغة المفاهيم كأساس ضروري للمذهب الاجتماعي.

ذلك أن مبحث أصول الفقه هو الذي يسمح للفكر الإسلامي بطرح القضايا الاجتماعية والسياسية طرحاً كلياً لا جزئياً، فعملية التنظير الاجتماعي كانت معطلة من طرف فقه الفروع أو النزعة الفقهية، التي تتناقض مع الرؤية الكلية للقضايا في الشريعة الإسلامية.

فالسيد الصدر، باعتماده على أصول الفقه ومنهجيته، قد اتخذ الفكر المتريث والنظرة الشمولية لصياغة المذهب الاجتماعي الإسلامي على أساس أحكام الشريعة. فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند السيد الشهيد تمت صياغته ضمن فقه مُفلسف، أي ضمن أصول الفقه كإطار نظري.

فمبحث أصول الفقه هو الذي جعل الفكر الإسلامي يستعد، منذ السيد جمال الدين الأفغاني، لاستيعاب مشكلات الحياة الإنسانية ومستجداتها والنهوض بالدور المطلوب إزاء معطيات الحضارة الحديثة.

الجمع بين الأصالة والعمق والتجديد:

وقد وصل الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي إلى أقوى درجة من العمق في كتابات السيد الشهيد، وهذا العمق لم يكن أبداً على حساب الإسلام ومتطلباته، بل تمت صياغة الفكر الاجتماعي السياسي لدى الصدر ضمن إشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع على العموم، وضمن أطر أصول الفقه على الخصوص.

إنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد الصدر لم تتمّ صياغته كفكر خارج عن بنية الفقه الإسلامي، فلا وجود عنده لفصل أو تمييز بين مصطلح الفقه ومصطلح التجديد. فقضية المذهب الاجتماعي طرحت عند السيد محمد باقر الصدر في إطار العلاقة بين الثوابت والمتغيرات، بين الأحكام والأحوال.

التجديد عند المفكر الصدر:

هذا هو الفرق الأساسي بين الفكر الإسلامي والفكر المحدث، ذلك أنّ هذا الأخير قد طرح إشكالية التغير والتجديد كمصطلحات يتم تحليلها وفق المنهج الوضعي، الذي لجأ إليه المحدثون كمنهج بديل عن الفكر الإسلامي بكلّ مكوناته.

في حين أنّ الشهيد يطرح القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من موقع الاستجابة الإسلامية لمستجدات العصر وتحديات الحضارة الغربية.

فهو لم يُخضِع الشريعة للواقع أي للإنتاج القيمي والمفهومي للتفاعلات الاجتماعية المنفصلة عن شريعة الله، لأنّ الواقع بابتعاده عن هدى الله هو واقع فاسد بالنسبة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، وكلّ لجوء إليه كقوة مرجعية أي كمصدر وحيد للتنظير هو خروج عن متطلبات الشرع وإخضاع حكم الله لحكم الواقع. أي إخضاع المطلق للنسبي.

تفاعل النص مع الواقع:

وهذا لا يعني أن منهجية الشهيد الصدر هي منهجية أحادية الجانب، تنطلق من النصّ دون أي اعتبار للواقع، بل على العكس فالفكر الاجتماعي ـ السياسي لديه، من حيث هو فكر اجتهادي، يعطي للواقع كلّ ثقله شريطة أن لا تخرج عملية التنظير عن الثوابت الإسلامية.

وهنا تتجلّى ثورية الفكر الاجتماعي المعتمد على هذا المنهج حيث إنّ استجابة المفاهيم الاجتماعية والسياسية لحركة الواقع تكون دائماً من موقع تأثير الإسلام عقيدةً وعبادةً وشريعةً في حركة الواقع لا إضفاء المشروعية عليها وتبريرها.

وهكذا فالفكر الاجتماعي الإسلامي الذي صاغه السيد الصدر هو فكر تحويل لا فكر تبرير.

فكلّ محاولة للتقدم والخروج من التخلف ليست في جوهرها ـ انطلاقاً

من هذا المنهج ـ إلا الرجوع إلى النصّ وإلى عصر الرسالة، أي إعادة الانتماء للحضارة الإسلامية في مسارها السابق على الانحراف.

فالشهيد الصدر حدّد مفهوم الفكر الإسلامي بوضوح ودقة، وطرح البديل الإسلامي على الصعيد النظري والمنهجي. العقلانية المرتبطة بالنصّ هي عقلانية مفتوحة تتمتع بقوة لاستيعاب مستجدات الحركة التاريخية. فهي ليست مجرّد عقلانية خطابية، أو عقلانية مريحة تنمو في عالم المجرّدات.

والفكر الاجتماعي ـ السياسي المؤهّل لإعادة بناء الأمّة والحضارة الإسلامية هو ذلك الفكر الذي يرتبط ارتباطاً كلياً بالنصّ، وتتم صياغته في إطار العقلانية الإسلامية.

صياغة المفاهيم لا فقه الفروع:

ومعنى هذا أنّ الفكر الإسلامي الذي لم يصل إلى مستوى صياغة المفاهيم من منظور أصول الفقه هو فكر عاجز عن إنتاج فكر اجتماعي ـ سياسي يحرّر الأمة ويحدث نهضة الشعوب الإسلامية.

فهذا الفكر عقيم ونظرته نظرة تجزيئية تتناقض مع صياغة المفاهيم وتنسيقها. فصياغة المفاهيم هي الشرط الضروري لصياغة المشروع الحضاري الإسلامي.

إنّ تطويق العلاقة بين الدين والواقع في الإطار الضيق لفقه الفروع أحدث فجوة بين الإسلام والحضارة، بين الأمة وحركة التاريخ. فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذي صاغه الشهيد جاء نتيجة لبعث الحياة في الفقه باستعمال وسائل الاجتهاد ومفاهيمه:

إنّ الصيغة الجديدة للطرح، التي تتجلى في فكر الشهيد الاجتماعي ـ السياسي تختلف عن الفكر الإسلامي المرتبط بالنظرة التقليدية للطرح الديني.

لقد كان الفكر الإسلامي قديماً فكراً مُجزأً:

فالفقه من جهة، وعلم الكلام من جهة أخرى، والفلسفة من جهة ثالثة. ولم يقدم المفكرون نظرة تركيبية لهذه الجوانب الثلاثة إلاّ نادراً.

تفاعل الفقه والكلام والفلسفة:

والحقّ أنّ التحليل الذي تناول الفكر الإسلامي في تفاعل عناصره الفقهية والكلامية والفلسفية قد بدأ مع السيد جمال الدين الأفغاني، إلاّ أنه أخذ طابعه الأعمق عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي بصيغة تربط الجانب الغيبي ألعبادي بالجانب الفلسفي والعلمي من خلال تأكيده على ما يتضمنه الإسلام من مفاهيم عن الكون والحياة وحركة التاريخ ونهضة الحضارات وسقوطها.
هذا الموقف ليس عنصراً جديداً ومستحدثاً، بل هو موقف نابع من عمق الإسلام.

فالإرشادات المنهجية الموجودة في القرآن الكريم تفسح المجال للنظرة الشمولية وللتحليل العلمي، وتتناقض مع تقديم الدين في صورة ضبابية تحكمها القداسة من دون أن تفتح الباب للنظرة العقلانية.

اعتماد المنهج القرآني:

فالشهيد الصدر باعتماده على الإرشادات المنهجية القرآنية غيّر الطرح الذي وضع فيه الدين من قبل الفكر الغربي والفكر المحدث في العالم الإسلامي. ففتح الباب واسعاً من الناحية المعرفية والمنهجية لصياغة فكر اجتماعي ـ سياسي إسلامي. إنّه صاغ الفكر الاجتماعي السياسي خارج إشكالية طرح الواقع من خلال المفهوم وطرح المفهوم من خلال الواقع. فالفكر الاجتماعي - السياسي كما صاغه الشهيد تمّ ضمن إشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع. وهو طرح يخلق جوّاً جديداً، لاستنطاق القرآن الكريم والسنة الشريفة في كلّ جوانب الحياة الاجتماعية.

إنّ منهج التعامل مع النص أثناء محاولة تنظير الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي يشكّل مصدراً لابتغاء الرشد. ويعتبر منهج التعامل مع النص العامل الأساسي والمصيري للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي. فالتعامل هنا معناه بناء المفاهيم وبناء المنهج البديل الذي يتأسس عليه صرح المعرفة في العلوم الاجتماعية. والمشكل المطروح هنا هو كيف يمكن للفكر الإسلامي المعاصر أن يدرك المكنونات القرآنية في مضمار الفكر الاجتماعي السياسي ؟

فالقرآن الكريم، بالنسبة للسيد الصدر، لا يقف عند حد الدعوة إلى مجتمع تسوده العدالة والقيم الأخلاقية، ولكنه قدم الإطار الذي يتم فيه تحول المجتمع.

فالقرآن الكريم منذ بداية النزول في المرحلة المكية تفاعل مع الواقع ومع الحياة في كلّ جوانبها وعمل على تغيير الواقع في ضوء متطلبات القيم والمفاهيم الربانية، وعليه يرى الشهيد الصدر أنّ التعامل مع القرآن الكريم من خلال دمج القضايا المطروحة على الأمّة في إطارها الاجتماعي والحضاري سيفتح آفاقاً جديدة لعملية تنظير فكر اجتماعي ـ سياسي إسلامي.

وهذا النموذج في التعامل مع القرآن الكريم من منطلق شمولي نجده في التفسير الموضوعي للمفكر الإسلامي السيد الشهيد محمّد باقر الصدر: فكرة التفسير الموضوعي للقرآن «لماذا كانت الطريقة التجزيئية عاملاً في إعاقة النمو؟

ولماذا تكون الطريقة الموضوعية والاتجاه التوحيدي عاملا في النمو والإبداع وتوسيع نطاق حركة الاجتهاد؟...

إنّ المفسر التجزيئي دوره في التفسير على الأغلب سلبي، فهو يبدأ أولاً بتناول النص القرآني المحدّد آية مثلاً أو مقطعاً قرآنياً دون أي افتراضات أو أطروحات مسبقة، ويحاول أن يحدّد المدلول القرآني على ضوء ما يسعفه به اللفظ... العملية في طابعها العام عملية تفسير نص معيّن، وكأن دور النص فيها دور المتحدث ودور المفسر هو دور الإصغاء والتفهم، وهذا ما نسميه بالدور السلبي. المفسر هنا شغله أن يستمع لكن بذهن مضيء بفكر صاف، بروح محيطة بآداب اللغة وأساليبها... وبمثل هذا الفكر يجلس بين يدي القرآن ليستمع.

فهو ذو دور سلبي، والقرآن ذو دور ايجابي. والقرآن يعطي حينئذ وبقدر

ما يفهم هذا المفسر من مدلول اللفظ يسجل في تفسيره.

وخلافاً لذلك، المفسر التوحيدي والموضوعي فانه لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة. يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمّ يأخذ النص القرآني، لا يتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل يطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص القرآني حواراً (سؤال وجواب...) لا يجلس (أي المفسر) ساكتاً ليستمع فقط بل يجلس محاوراً... وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع واتجاهاته.

ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتيار التجربة البشرية، لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية لتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع من مواضيع الحياة...

إذن فهنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأنّ التفسير يبدأ مع الواقع وينتهي إلى القرآن. لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيّم، والمصدر الذي يحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع.

ومن هنا تبقى للقرآن الكريم حينئذ قدرته على القيمومة دائماً، قدرته على العطاء المستجد دائماً، قدرته على الإبداع، لأنّ المسألة هنا ليست مسألة تفسير لفظ، فإنّ طاقات التفسير اللغوي ليست طاقات لا متناهية، بينما القرآن الكريم دلّت الروايات على أنه لا ينفد وصرح القرآن بأن كلمات الله لا تنفد» [1].

تجديد «الأصالة» لا تجديد «التلفيق»:

إنّ منهج التعامل هذا ضرورة شرعية وعلمية وواقعية، لأنّ إعادة بناء الأمة الإسلامية عملية تقتضي التبصر في الأحداث من منظور تفاعل وتداخل عوامل إنتاج هذه الأحداث. وهنا ينبغي التمييز بين المنهج التلفيقي الانتقائي في التعامل مع النص، وهو ذلك المنهج الذي يُخضِعُ القرآن الكريم للواقع ولمفاهيم الفكر الغربي، وبين المنهج المبني على منطلق شمولي وتعبدي في علاقته مع النص: ينطلق من الواقع إلى النص ومن النص إلى الواقع كما أشار الشهيد السيد محمد باقر الصدر في النص السابق.

وقد أبعد هذا الطرح فكر السيد الشهيد عن الانبهار بالحضارة الغربية وبالمفاهيم، التي تتضمنها سائر مذاهبها الاجتماعية والسياسية. فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد لم يتم على حساب المفاهيم الإسلامية، بل نبع منها وتشكل بفضلها.

ومعنى هذا أنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر قد ضبط مفهوم الفكر الإسلامي والفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي ضبطاً دقيقاً، حرّر هذا

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي للقرآن: ١٨ ـ ٣٢ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٩٨١م.

الفكر من النزعة التوفيقية، التي تميز بها الفكر المحدث في العالم الإسلامي والتي انتهت إلى مزيج عجيب بين الإسلام والاشتراكية، أو بين الإسلام والرأسمالية، فالفكر المحدث بانبهاره بالفكر الغربي وصل إلى تغريب المصطلحات القرآنية عن طريق المفاهيم الغربية.

فالسيد الشهيد صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي بالاعتماد على وضع الحدود الإسلامية لمفاهيم الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية، المفاهيم التي صاغها الشهيد تنطلق من ارتباطها بالحكم الشرعي فيما يمثله من الواجب والحلال والحرام. فهو قد عالج المشكلة الاجتماعية ـ السياسية على هذا الأساس، وانتقد الفكر الاجتماعي الغربي على هذا الأساس كذلك. وقد أدى هذا إلى صياغة الفلسفة الاجتماعية والسياسية في نطاق العلاقة بين القرآن الكريم والواقع.

وعلى عكس الفكر المحدث، الذي راح يوفق بين الإسلام والنظم الاقتصادية والاجتماعية الغربية فإنّ النموذج المعرفي، الذي انطلق منه الشهيد ـ وهو نموذج تمت صياغته ضمن إشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع ـ جعله يواجه مشاكل الأمة الإسلامية من خلال الحلول الواقعية لا المثالية.

ويتضح ذلك في المصطلحات والمفاهيم والعبارات التي استخدمها الشهيد في كلّ كتاباته مثل: منابع القدرة في الدولة الإسلامية ومثل: مفهوم «إنسان العالم الإسلامي».

فالشهيد الصدر واجه الفكر الغربي ـ من موقع الفكر الإسلامي المؤسس

على جهاز مفهومي يستطيع من خلاله أن يواجه المذاهب والنظريات الاجتماعية والسياسية خارج الشعارات العاطفية والمواقف الانفعالية.

كما أنّ التأكيد على خصوصية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي حرّر هذا الأخير من النزعة التوفيقية بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، فالشهيد الصدر نقد الماركسية والرأسمالية معاً، ولم يطرح أبداً إشكالية الاختيار بين هذا النظام أو ذاك.

فالشهيد وقف أمام الفكر الماركسي والرأسمالي موقفاً علمياً. فقد فلسف، في هذا السياق، النظرة الاقتصادية الإسلامية، وتجاوز ـ تبعاً لذلك ـ إطار الأحكام المتناثرة. لقد وقع على يد الشهيد انفتاح أصول الفقه على الفلسفة، وانفتاح الفلسفة على أصول الفقه.

إنّ العلاقة بين الأحكام الشرعية والمفاهيم الاقتصادية والاجتماعية هي التي أدت إلى صياغة المذهب الاقتصادي والسياسي في كتابات الشهيد [١].

أزمة القيم والحل البديل

مفاهيم الحداثة في رأي الصدر: تبنى السيد الصدر بعض مبادئ الحداثة كالعقلانية [٢] والحرية والتقدم لا كمبادئ الحداثة بمفهومها الغربي، بل كمبادئ تعبر عن أبعاد خلافة الإنسان في علاقتها مع حركة التاريخ.

---

(١) انظر اقتصادنا (عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي) ٣٤٩ ـ ٣٩٠ دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة السادسة ١٩٧٤م.

(٢) العقلانية هنا لا تشير إلى المذاهب العقلاني، بل هذا المفهوم يعبر هنا عن إعطاء قيمة للعقل.

إنّ الفكر الإسلامي ـ في نظر الصدر ـ لا يرفض هذه المبادئ في حد ذاتها بل يرفضها، لأنها اتخذت معنى خاصاً من جراء انفصالها عن الله، فهي تتخذ صورة أخرى ومعنى جديداً لما يتم ربطها بالغيب.

فالإسلام لا يرفض التقدم، بل مفهوم التقدم في الرؤية الإسلامية أقوى وأوسع من مفهوم التقدم في الرؤية الغربية، التقدم في الفلسفة الغربية هو مفهوم صاغه العقل، أو يتصوره الإنسان المحدود بنسبيته المادية والمكانية والزمانية في حين أنّ مفهوم التقدم في الرؤية الإسلامية وكلّ المفاهيم الأخرى كالعقلانية والحرية وغيرهما هي مفاهيم وقيم لا تستطيع الرؤية الغربية إلى الإنسان والتاريخ أن تتحملها، لأنها رؤية ضيقة، ولأن هذه المبادئ والقيم تنتج عن محاولة الإنسان التخلق بصفات الله وأسمائه.

غلطة المحدثين:

وهكذا فالمسألة ـ في فلسفة الصدر ـ ليست مسألة رفض الحداثة أو تحديث الإسلام كما يرى المحدثون في العالم الإسلامي، بل المسألة مسألة رد قيم الحداثة إلى حجمها، أي ردّها إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها، والنظر إلى القيم ومفاهيم الحداثة حسب متطلبات الإسلام.

ومن هنا يرى الصدر بأنّ المحدثين في العالم الإسلامي الذين يقولون بتحديث الإسلام قد ارتكبوا خطأً شرعياً ومنهجياً في نفس الوقت.

الخطأ الشرعي: نظروا إلى الحداثة كحقيقة مطلقة بدلا من الشريعة التي اعتبروها كمجرّد حقيقة نسبية.

الخطأ المنهجي: وظّفت السلطات في العالم الإسلامي الدين لتدعيم مواقفها القبْلية في المجال السياسي والاجتماعي، فلجأت إلى التوفيق بين الاشتراكية والإسلام وبين القومية والإسلام وبين الاشتراكية والقومية لكي تتقبل الشعوب الإسلامية هذه المفاهيم الغربية (الاشتراكية والقومية وغيرهما) التي أريد لها أن تطبق في أرضيه غير أرضيتها [١].

لكن هذه العملية فشلت، فنماذج التنمية قد فشلت والعلاقة بين السلطة والشعب في العالم الإسلامي هي علاقة صراع وتنافر، هذه العملية ليست عملية توفيق بين الفكر الغربي والإسلام بل هي مجرد تلفيق في نظر السيد الشهيد الصدر.

الحداثة موقف غربي من الكنيسة:

لقد حلل السيد الصدر الحداثة في الفكر الغربي تحليلا علمياً أي حللها من خلال أسسها التاريخية، وبيَّن بأنّ أكثر جوانبها هي جوانب خاصة بالتاريخ الغربي [٢].

لقد ظهرت الحداثة في الغرب كتمرّد ضد الماضي وضد القيم المرتبطة بالكنيسة.

يقول ألان تورين (A. Touraine): «لقد نظر الغرب إلى الحداثة وعاشها كثورة، أصبح العقل لا يعترف بأي شي بصورة مسبقة سواء في ميدان العقيدة أو في ميدان التنظيم الاجتماعي والسياسي ما لم يكن قائماً

---

(١) اقتصادنا (المقدمة).

(٢) التفسير الموضوعي: ١٦٧ ـ ١٧٠.

على أدلة علمية. فمن العناصر الجوهرية لإيديولوجية الحداثة أنّ المجتمع هو مصدر القيم وأنّ الخير هو ما ينفع المجتمع، والشر هو ما يضر بوحدة المجتمع» [1].

إنّ تحليل الحداثة على الصعيد التاريخي والاجتماعي قد مكّن السيد الصدر من الكشف عن الأسس التي تقوم عليها الحداثة كجانب من جوانب الحضارة الغربية على العموم: فالحداثة انتقدت ورفضت الكنيسة ووقفت موقفاً مضاداً لكلّ القيم المفروضة على المجتمع باسم الدين كما تمليه الكنيسة، وطرحت البديل المتمثل في الإنسان والحرية والعقل وما ينتج عنه من علم وتقدم. فالإنسان هو الذي أصبح مصدراً ومقياساً لكلّ القيم.

عيوب الحداثة:

وقد انتقد الصدر البعد المادي للحداثة، وما ينتج عنه من سعي وراء المنفعة واستغلال للشعوب... لقد كانت الحداثة في بداية ظهورها ثورة محرّرة للإنسان إلا أنها ـ في نظر الصدر ـ وبدلاً من أن ترتبط بالجانب الروحي الذي تصبح بفضله مفتوحة على المطلق، بدلا من ذلك ألهت الحداثة الإنسان والواقع، فلا مرجعية خارج الإنسان وخارج الواقع.

فالقيم كلّها تستمد وجودها من الإنسان ومن الواقع، لذلك أصبحت المنفعة هي الغاية القصوى، كما أصبح الإنتاج والاستهلاك غاية تطلب لذاتها، وأصبح التقدم ـ في سياق هذا البعد المادي ـ هو معنى الوجود والقيمة القصوى والمثل الأعلى في نظر السيد الصدر، فالإنسان أصبح

---

(١) أ ـ تورين: نقد الحداثة: ٢٥ ـ ٣٠. Alain Touraine Critigue De La Modernite - Fagaid Pois -- ١٩٩٢ - P٣٠P٢٥.

لعبة في يد حركة التاريخ التي تتمحور حول البعد المادي المتمثل في الإنتاج والاستهلاك، فالإنسان بدلاً من توجيه حركة التاريخ نحو أهداف أخلاقية وإنسانية أصبح فريسة لهذه الحركة، فهي التي توجهه حسب منطقها الذي أنتج الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، كما أنتج منطق حركة التاريخ المنقطع عن الله استغلال الغرب للشعوب المستضعفة.

الحداثة صورة منحرفة عن حركة التأريخ:

يرى السيد الصدر أنّ علاج الأزمة يكمن في تحويل الإنسان من فريسة لحركة التاريخ إلى موّجه لحركة التاريخ عن طريق ربط الإنسان بالقيم الأخلاقية ذات المصدر الإلهي، ومن هنا فالحداثة ليست لها ـ في نظر الصدر ـ صورة واحدة حتى تشكل مرحلة تاريخية حتمية يجب أن تتجه نحوها كلّ الشعوب، فالحداثة كما تحققت في الغرب هي مجرد صورة من صور حركات التاريخ الممكنة، إنها تمثل الصورة المنحرفة لحركة التاريخ، لذلك يجب التمييز ـ في نظر السيد الصدر ـ بين الحداثة كتقدم وبين التغريب، أي تقليد الحضارة الغربية بصورة آلية دون إعادة النظر في أسس وقيم هذه الحضارة، فالعقلانية والحرية والعدالة واحترام إنسانية الإنسان ليست قيماً غربية، بل هي قيم كونية تستمد وجودها من تطلع الإنسان عبر التاريخ إلى الكمال، وهكذا فالغرب قد أعطى للحداثة صورة خاصة انتهت إلى أزمة حضارية شاملة، ويمكن لحضارة أخرى أن تعطي صورة أخرى واتجاهاً آخر للحداثة وللتقدم. والإسلام هو البديل الوحيد في هذا المجال في نظر السيد الصدر.

إحساس الغرب بالحاجة للأخلاق وعجزه عن الحل:

إن حركة التاريخ جعلت من هذا العصر عصر طرح التساؤلات عن الأساس الأخلاقي للمشاكل الناجمة عن التقدم المنفصل عن القيم الروحية. لقد بدأ الفكر الغربي يتساءل عن معنى التقدم ومعنى الحياة نتيجة للأزمات الاجتماعية الملازمة لأزمة الحضارة المعاصرة [١].

فكثير من المفكرين الغربيين يرون أن رجوع الفكر الغربي إلى الأخلاق أصبح مسألة حياة أو موت: خطر الأسلحة النووية والكيمياوية، التلوث... الخ هذه المظاهر كلها تدفع بالبشرية نحو الفناء، لذلك أصبح تقييم التقدم حالة ضرورية بالنسبة للمفكرين في الغرب.

إلا أن هذا اللجوء إلى الأخلاق لا يكفي لحل الأزمة في نظر الصدر، فالفلسفة الأخلاقية في الغرب هي بدورها انعكاس لأزمة الحضارة.

وهنا يطرح السيد الصدر مشكلة مصدر القيم الضرورية لتجاوز الأزمة الشاملة للحضارة الغربية، فالفلسفة الأخلاقية والاجتماعية التي يسعى الغرب عن طريقها لحلّ الأزمة هي فلسفة تفصل الأخلاق عن التعالي، ولذلك فكونية هذه القيم التي تطرحها الفلسفة الغربية هي كونية مزيفة، والقيم والمفاهيم التي تطرحها هذه الفلسفة هي في كثير من جوانبها مجرّد انعكاس للأزمة.

---

(١) أُنظر المصدر السابق وكذلك: ميشال سريس: M. Serres توضيحات: ٢٤٩ ـ ٢٥١.
Thihel Serres: Eclairaissenent Entetiens Ailec Bruno yatown Bowrin ١٩٩٢- Francois - P٢٤٩

يقول السيد الصدر محللاً تحليلاً نقدياً لاتجاهات الفكر الغربي: (إنّ كلّ هذه الاتجاهات ذات الطابع العلمي أو الفلسفي هي قبل كلّ شي تعبير عن واقع نفسي عام، وشعور حاد لدى إنسان الحضارة الحديثة بالصراع) (١).

لقد أنتجت أزمة القيم في الحضارة الغربية فكراً متأزماً، بدلاً من أن هذا الفكر حل للأزمة أصبح ـ في كثير من جوانبه ـ مجرّد انعكاس لها، فظهرت النفعية والماركسية والبرجماتية، ثم فلسفة نيتشه والفلسفة الوجودية، كلّ هذه المذاهب قد فقدت العنصرين الجوهريين اللذين تتميز بهما الفلسفة: الموقف النقدي وقوة التجاوز، تجاوز الواقع لتغييره، فالفلسفة تتميز بالموقف النقدي الذي يمنحها قوة التجاوز، تجاوز الواقع الفاسد لتصور واقع أحسن منه. فنيتشه وصل في نقده إلى مستوى النقد الجذري الذي تتميز به الفلسفة، إلا أنّ هذا الفيلسوف بدلاً من أن يقوم بصياغة فلسفة بناءة وذات نظرة مستقبلية، صاغ فلسفة سلبية تقضي على إنسانية الإنسان باسم الإنسان: تبرير الواقعي باسم المعقول وتبرير المعقول باسم الواقعي، ففلسفة نيتشه هي ـ في الحقيقة ـ امتداد لمقولة هيجل كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي.

إنّ فصل السياسة عن الدين، وحصر الفلسفة في مجال فلسفة العلوم دون طرح للمشكلة الميتافيزيقية جعل الفكر الغربي ـ على غرار المجتمع الغربي ـ لا يهتم بمشكلة المصير:

ما هو مصير الحياة البشرية ؟

ما هو مصير الثقافة وما هو الهدف الذي تسعى نحوه ؟

---

(١) اقتصادنا (المقدمة): صفحة ـ ل.

علم الاجتماع لا يملك الحل هذه الأسئلة أصبحت موضوعاً لعلم الاجتماع، وهو علم يدرس الواقع كما هو.

التفكير الوضعي أصبح مجرّد انعكاس للواقع، ولا يطرح مشكلة مصير الإنسانية في كل أبعادها، فمشكلة المصير عندما تطرح فهي لا تتعدى المصير الدنيوي.

لقد انتقد نيتشه بصورة جذرية الفكر الغربي خاصة القيم الأخلاقية، وتساءل عن مصير الإنسان عن غاية الحياة الإنسانية، ولكنه بسبب انقطاع فلسفته عن الغيب، بقي منحصراً ضمن معطيات الفكر الغربي، فالمثل الأعلى الذي تصوره نيتشه هو الإنسان الأعلى، وليس هذا المثل الأعلى إلا رد فعل للأخلاق المسيحية كما تجسدت في الكنيسة، فنيتشه أعاد النظر في القيم الأخلاقية، ولكنه انتهى إلى قيم وكأنها ليست قيماً، انتهى إلى قيم ضد القيم.

الحل لا يؤخذ من الواقع:

إنّ الواقع كما يتجلّى في الفلسفة الغربية من حيث هي انعكاس للظروف، إنّ هذا الواقع لا يستطيع ـ في نظر السيد الصدر ـ أن يقدم الحلّ لأزمة القيم، فالواقع فاسد والأدوات الفكرية التي تستمد منه ستكون غير صالحة هي الأخرى، فالفلسفة الغربية اصطدمت بالعجز نتيجة لواقعيتها هذه، وهذا لا يعني أنّ الواقعية في حدّ ذاتها غير صالحة، ولها نتائج سلبية في مجال التنظير الأخلاقي والاجتماعي، إنّ النقص لا يكمن في الواقعية بل في صورة الموقف من الواقع، فالمذاهب الأخلاقية كالنفعية والبرجماتية بدلا من الانطلاق من الواقع لتغييره، حجزت القيم الأخلاقية داخل هذا الواقع، وهذا تناقض،

لأنّ الواقع يعبر عمّا هو كائن، في حين أن القيم الأخلاقية تعبر عمّا يجب أن يكون، فما هو كائن لا يمكن أن يصبح معياراً لما يجب أن يكون، فالواقع لا يمكن أن يكون مصدراً للقيم الأخلاقية، والعقل كذلك عاجز عن صياغة حل لأزمة القيم في نظر الصدر، فالعقل بالمفهوم الغربي هو عقل منقطع عن الميتافيزيقيا، فليست له أبعاد مستقبلية، وليست له إمكانيات تُمكنه من تجاوز ما هو معطى لصياغة رؤية مستقبلية تُمكن الإنسانية من تجاوز أزمة القيم في الحضارة المعاصرة.

عجز «النزعة الإنسانية»:

إن المجتمع الغربي انتقل من عصر التدين إلى عصر الإنسانية (النزعة الإنسانية) فالغرب فصلَ وجوده عن الله واعتمد على الإنسان كمصدر للقيم غير أنّ النزعة الإنسانية استنفدت طاقاتها، لأنها نظرت إلى الإنسان مجرّداً من بعده الروحي، وهذا ما جعلها لا تتصور إلا أهدافاً جد نسبية، أي هي لا تتصور حسب تعبير الصدر إلا مثلاً عليا مزيفة مثلاً عليا تكرارية.

(إنّ فصل الإنسان عن الغيب وعن الله قضى على النزعة الإنسانية كمذهب فلسفي وأخلاقي يسعى إلى حلّ أزمة القيم في الحضارة الغربية.

وهكذا أصبحت الفلسفة الغربية في أزمة بعد انقطاعها عن الدين، وبعد أزمة النزعة الإنسانية، فالفلسفة الغربية في أزمة نتيجة لاستبدال الله بالإنسان كإله مزيف كمثل أعلى مزيف كما يرى السيد الصدر. وليس هناك أي مخرج من هذه الأزمة في الفكر الغربي في نظر الصدر، فالواقع قد كشف عن أوهام الماركسية التي حاولت أن تحلّ مشكلة الإنسانية بصورة نهائية، كما

كشف الواقع عن أوهام النزعة الفردية التي يتميز بها النظام الرأسمالي) [١].

الدين القيم يملك الحل:

إنّ تجاوز أزمة القيم لا يتحقق عن طريق الحلول الجزئية، ولا يتم عن طريق الفلسفة كرؤية تمّ تحديدها من موقع وضعي لا يتجاوز علاقة الفكر بالواقع.

إنّ حلّ أزمة الحضارة المعاصرة يتمّ عن طريق الدين في نظر الصدر أي عن طريق الطرح الفلسفي للرؤية الدينية، عن طريق فلسفة تمت صياغتها داخل علاقة الفكر بالغيب وبالواقع، وهذا ما جعل فلسفة الصدر تتمتع بقوة انتقاديه إلى أقصى حدّ ممكن، وهي قوة انتقاديه جعلت هذه الفلسفة فلسفة الرفض، رفض لم يتم نتيجة لردود فعل انفعالية وآنية، بل تمّ نتيجة لتحليل عميق للفكر الغربي، تحليل تمّ بفضل مفاهيم وإطار نظري مُستمد من الإسلام دين الله الحق، فالسيد الصدر يختلف عن الفلاسفة المسلمين الذين نظروا إلى الفلسفة اليونانية كحقيقة مطلقة، كما يختلف عن الفلاسفة الغربيين من حيث الموقف المنهجي الذي يخصّ الفيلسوف كذات عارفة، فكثير من الفلاسفة يضعون أنفسهم في مرتبة الأنبياء، خاصة فلاسفة التاريخ الذين يبنون أنساقهم الفكرية وكأنهم ينظرون إلى البشرية وإلى التاريخ من خارج التاريخ، إنّ هذا الموقف يعتبره الصدر موقفاً غير علمي، ويرى الصدر ـ في هذا السياق ـ أنّ المسألة ليست مسألة نفي دور العقل أو إثباته بإطلاق، بل حلّ المشكلة يكمن في جعل العقل في مستوى موقعه الكوني وهو الموقع

---

(١) اُنظر بالنسبة لأزمة المذهب الاشتراكي الماركسي: فلسفتنا ـ ٣٣ بالنسبة لأزمة المذهب الرأسمالي ـ نفس المصدر: ٢١ ـ ٢٤، وكذلك رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

الذي يجعله يستوعب نسبيته في علاقته بالمطلق [١].

نظرة الشهيد الصدر إلى العقل:

إنّ هذه النظرة إلى العقل التي طرحها السيد الصدر لم تنته إلى ما انتهى إليه الفكر الغربي عندما انتقد العقل وانتقد القيم وانتقد الدين. فكانت النتيجة مأساوية: زوال الإنسان كنتيجة ملازمة للرؤية الوضعية، التي تنفي وجود الله وتنفي بالتالي وجود الإنسان كخليفة لله في الأرض. فالنقد عند الصدر لا يعني نفي العقل أو رفض العقلانية بل يعني إدماج العقل في الرؤية الشمولية إلى الإنسان من حيث هو وحدة مادية وروحية وذاتية واجتماعية، لذلك يرى السيد الصدر بأنّه لا يمكن للفلسفة وحدها أن تجد علاجاً لازمة القيم، فالفلسفة مهما كانت قوتها ومهما كان تماسكها المنطقي فهي من إنتاج العقل المرتبط بالظروف الزمانية والمكانية، فحتى الفلسفات التي لا تنكر ما يتجاوز العقل فإنها تبقى مجرّد فلسفة صاغها الإنسان، فالفلسفة ظاهرة اجتماعية وثقافية وليست وحياً، فهي لا تتمتع بالعصمة أو بقوة تُمكنها من التعالي على الأوضاع النفسية والاجتماعية والفكرية والتاريخية التي ساهمت في نشوئها، فلا يمكن للفلسفة وحدها أن تغير وضعية الإنسانية في عصر معين خاصة في مرحلة تاريخية مثل المرحلة الراهنة وما تتميز به من أزمة حادة وخطيرة في مجال القيم وفي المجال الاجتماعي والحضاري، فالأزمة الحضارية والقيمية الراهنة يتمثل علاجها في مستوى يتجاوز مجرد عملية التفلسف كما تتمّ في الفلسفة الوضعية والمادية، فعلاج الأزمة يحتاج إلى قيم متعالية وإلى رؤية فلسفية ترتكز على قيم ومبادئ ومفاهيم متعالية، أي

(١) الأسس المنطقية للاستقراء (مبحث الاستدلال على وجود الله).

علاج الأزمة يحتاج إلى فلسفة لا تتم في إطار التوفيق بين الدين والفلسفة على حساب إطلاقية الدين وتعالي مصدره، فالعلاج يحتاج إلى فلسفة تستمد رؤيتها من الدين بصورة تعبدية واجتهادية، وهذا ما حاول الصدر تقديمه لا كمجرّد فيلسوف فحسب، بل كمجتهد فلسف عملية الاجتهاد وصاغ لها منهجاً للتعامل مع الواقع المتحرك [١].

هذا المنهج ـ بدوره ـ ليس من إنتاج العقل وحده، فإطاره العام مستمد من الشريعة، لذلك فهو يملك بعد النظر الذي يُمكنه من معالجة أزمة القيم وأزمة الحضارة.

فالفلسفة الاجتهادية التي صاغها السيد الصدر هي فلسفة متحررة إلى درجة كبيرة من العوامل الذاتية ومن ثقل الواقع. هذا في إطارها العام على الأقل وهو إطار تستمده من الدين لا من العقل وحده أو من العوامل كما أن مفهوم الفراغ هو مفهوم معرفي ومنهجي يتم عن طريقه ربط الإسلام بالواقع من موقع تعالي الإسلام [٢].

الاجتماعية والتاريخية:

الرأسمالية والاشتراكية مظهران للمادية: يرى السيد الشهيد الصدر قدس سره في هذا السياق أنّه على الرغم من اختلاف النظامين الرأسمالي والاشتراكي في المجال الاقتصادي والاجتماعي وفي مجال التوزيع: فالنزعة الفردية في النظام الرأسمالي لا تختلف عن تركيز الاشتراكية الماركسية على المجتمع،

---

(١) مفهوم التفسير الموضوعي هو مفهوم منهجي يعبر في العملية الاجتهادية والفلسفية عن علاقة الإسلام بالواقع من موقع تعالي الإسلام ـ انظر التفسير الموضوعي.

(٢) انظر اقتصادنا: ٣٦٢ إلى ٣٦٤.

فليس هناك اختلاف ـ في نظر الصدر ـ على اعتبار أنّ الاشتراكية تنفي ذات الإنسان كذات مرتبطة بالغيب، وأنّ النزعة الفردية على العكس من ذلك تربط الذات بالغيب، فكلا من النظامين ينفيان كل مبدأ متعالي في علاج المشكلة الاجتماعية، فلا علاقة ـ حسب هذين النظامين ـ للمسألة الاجتماعية بالميتافيزيقية.

ويرى السيد الصدر أنّ سبب ضعف هذين النظامين يكمن في هذه النقطة بالذات، فغياب مبدأ متعالي جعل هذين النظامين يسيران في طريق نحو المجهول، فالرؤية المادية حضارة ـ في نظر الصدر ـ في النظامين معاً، وهذا ما دفع بالحضارة الغربية إلى أزمة قاتلة، لأنّ المادة تعني التشتت والصراع على مستوى الأفراد وعلى مستوى الشعوب فلا يمكن للغرب أن يُقيم علاقات إنسانية مع شعوب العالم على أساس اقتصادي وحده، فالاقتصاد يؤدي إلى تضارب المصالح وإلى الصراع (الاستعمار والتبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية).

فالعلاقات الإنسانية لا يمكن أن تؤسس على القوة المادية كالاقتصاد والصناعة لأن المادة لا يمكن أن تكون معياراً لعلاقة الإنسان مع الإنسان، فالمادة متغيرة، فالقوي اليوم قد يصبح ضعيفاً غداً، فالغرب يسعى إلى فرض حضارته بالقوة باسم تفوقه المادي، فعملية التحضير هي في كثير من جوانبها مجرّد تبرير أخلاقي للقوة المادية.

وهنا يطرح السيد الصدر مفهوم الأمة الشهيدة كمفهوم يتجاوز النموذج الحضاري الغربي، لأنّ الأمة لا ترتكز في علاقتها مع شعوب العالم على المادة (الاقتصاد، العرق...) بل على قيم روحية ترفع الأمة إلى مستوى

الكونية، والقدرة على استيعاب الشعوب والحضارات داخل مبدأ الوحدة في التنوع، فاستيعاب الأمة للشعوب ليس من قبيل عملية التحضير الغربية التي تجسدت عن طريق الاستعمار، وعن طريق إبادة الأقليات، بل استيعاب الأمة للشعوب ينطلق من قيم روحية وأخلاقية تحترم إنسانية الإنسان، ولا تنفي خصوصيات الشعوب والثقافات، بل لتعطيها معنى جديداً عن طريق ربطها بالله، فالبشرية كلّها تسعى نحو الله، فبدلاً من دكتاتورية البروليتاريا وبدلاً من الضمير الجمعي كما طرحه علماء الاجتماع: حيث إنّ في كلتا الحالتين يذوب الفرد في كلّ أكبر منه، فبدلاً من كلّ ذلك فإنّ الأفراد يستوعبون مفهوم الأمة عن اقتناع داخلي يأخذ صورة الواجب الشرعي وصورة العبادة عند المسلمين، ويأخذ صورة القيمة الأخلاقية والحضارية عند غير المسلمين[1]..

سقوط الايدولوجيا:

لقد وقف بعض المفكّرين الغربيين من الحداثة موقفاً نقدياً وتقييمياً، واستدلوا على ذلك بحوادث القرن العشرين الرهيبة كالنازية والشيوعية اللتين مثلتا الايدولوجيا الحديثة المؤسسة على مبدأ نفي كلّ علاقة للإنسان مع الغيب باسم تحرّر الإنسان انطلاقاً من هذا الجانب اللاإنساني لكلّ من النازية والشيوعية تمّ رفض الإيديولوجية.

يقول ألان لورو (A. Touraine): «فالإيديولوجيا قد ماتت، لأنّ الواقع قد انتصر على الأفكار» [2].

---

(١) الإسلام يقود الحياة: (فصل خلافة الإنسان): ١٢٩.

(٢) ألان لورو: العودة الإيديولوجية (من أجل رؤية إنسانية إلى الإنسان).
Alain Perousc - Retour A Lideologie Pour Un Humanisme D٣٤٨el La .٨ .P -١٩٩٥ Jeraonne_ P. U. F Paris

لكن الفكر الغربي لم يطرح البديل في نظر الصدر، لقد استنفد الفكر الغربي كلّ طاقاته، ودخل في مرحلة اجترار فكرية تتجلّى خاصة في مقولة نهائية التاريخ، فالواقع أصبح غاية قصوى، وقد طرح السيد الصدر في هذا السياق مفهومين لصياغة الرؤية الفلسفية القادرة على حلّ أزمة القيم واستيعاب حركة التاريخ: علاقة الإنسان بالمثل الأعلى ومفهوم التفسير الموضوعي. انطلاقاً من هذين المفهومين يرى الصدر أنّ سقوط الإيديولوجيات أمر لا مفرّ منه في الحضارة الغربية [(١)].

فالأساس المادي للرؤية إلى الوجود الذي تتميز به الحضارة الغربية هو الذي سيقضي على هذه الحضارة في نظر السيد الشهيد الصدرﭬ، ومن هنا فكلّ مُحاولة لإيجاد حلٍّ لأزمة القيم في الحضارة الغربية داخل الفكر الغربي ستبوء بالفشل، لأنّ المسألة في نظر الصدر ليست مسألة خاصة بهذا المذهب الفلسفي والاجتماعي دون الآخر.

فمصدر الأزمة يكمن في الحداثة نفسها لا الحداثة في ذاتها أي من حيث هي عملية تغيير كلّ ميادين الحياة الاجتماعية، بل الحداثة في صورتها الغربية وهي صورة تتميز بنفي الجانب الروحي في الإنسان وما ينتج عن هذا النفي من فصل السياسة عن الدين، واعتبار القضايا الميتافيزيقية مجرد رواسب لمرحلة تاريخية قد انقضت، وقد أدّى نفي أو إبعاد الروحانية عن الحياة الاجتماعية إلى نفي أي أساس للقيم الأخلاقية، فأصبحت هذه الأخيرة مجرّد انعكاس للواقع بدلا من تغيير الواقع وتوجيهه.

---

(١) وتجدر الإشارة إلى أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر استشهد في سنة ١٩٨٠م، أي قبل سقوط المعسكر الاشتراكي.

وهكذا فسقوط النظامين الاشتراكي والرأسمالي الذي توقعه الصدر هو تعبير عن حالة مرضية تنبئ عن دخول البشرية في مرحلة تاريخية جديدة تقتضي إعادة النظر بصورة جذرية في الفكر الغربي من الأساس، وفي كلّ جوانبه المعرفية والاجتماعية والأخلاقية، إنّ هذه المرحلة التاريخية الجديدة ستتحقق عندما يتمّ ربط الحياة الاجتماعية بالروحانية كما تتجلّى في الإسلام، أي ربط التاريخ بالمثل الأعلى.

أزمة الحضارة الغربية:

إنّ أزمة الحضارة الغربية في هذه المرحلة الأخيرة من القرن العشرين ليست كسائر الأزمات التي تتطلب حلولا جزئية في نظر السيد الشهيد الصدر﴿قدس سره﴾، فالأزمة شاملة وهي ناتجة عن أزمة المرجعية في الأساس: المرجعية في الميدان المعرفي، الذي تعتمد عليه العلوم الاجتماعية في الغرب والمرجعية في الميدان الأخلاقي، فالحضارة الغربية مدفوعة ـ في نظر الشهيد الصدر﴿قدس سره﴾ ـ في صيرورة عمياء غابت فيها كلّ القيم المنظمة لحركة التاريخ [1].

إنّ هذه الأزمة الشاملة هي أزمة الإنسان، وليست مجرّد أزمة اقتصادية أو ثقافية.

وقد حلل السيد الشهيد الصدر﴿قدس سره﴾ هذه الأفكار السابقة في كلّ كتاباته حيث نظر إلى المشكلة الاجتماعية والأخلاقية خارج الإطار السوسيولوجي الوضعي الضيق، واعتبرها كامتداد ونتيجة لأزمة الإنسان الذي فقد معنى وجوده.

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٦٥ ـ ١٦٦ ـ ١٧٢ ـ ١٧٣.

فالحضارة الغربية أصبحت ـ في نظر الشهيد الصدر ـ بدون أفق مستقبلي يمكّنها من طرح مشروع اجتماعي قادر على أنّ يعيد للإنسان إنسانيته، وهذا راجع إلى أنّ هذه الحضارة دخلت في مرحلة تأريخية يصفها السيد الشهيد الصدرقدس سره: بالمثل العليا التكرارية بسبب انقطاعها عن الغيب، أي انقطاعها عن المثل الأعلى الحقيقي، لذلك انتهت الفلسفة الغربية إلى نهاية الفلسفة ونهاية التاريخ ونهاية الإنسان.

لا شك أنّ هذه المفاهيم تؤولها الفلسفة الغربية (ماركس، هيجل، فوكوياما) انطلاقاً من اعتبار الحضارة الغربية حضارة كونية، ونموذجها الفكري والسياسي نموذجاً كونياً لا يمكن أن يتجاوزه أي نموذج آخر، في حين أنّ الشهيد الصدرقدس سره ينظر إلى مفهوم النهاية كنهاية لنموذجية الحضارة الغربية، التي نفدت طاقاتها، لأنّها ارتبطت بمثل عليا نسبية كالجمهورية والقومية والشيوعية إلى غير ذلك من الأهداف التي يتصورها الإنسان، ويعتبرها بديلا عن المطلق الحقيقي، لذلك تاهت الحضارة الغربية ـ في نظر الشهيد الصدرقدس سره ـ في الجزئيات وفي النظرة التجزيئية، التي فتتت وحدة الإنسان.

فالسياسة المنقطعة عن القيم الدينية والأخلاقية أصبحت محددة في الإطار الضيق للسلطة والحكومة والمواطن. في حين أنّ السياسة في فلسفة الصدر تدمج في حركة البشرية عبر التاريخ، أي تدمج في أُفق مصير الإنسان وتطلعه إلى الله.

وقد تحققت توقعات الشهيد الصدرقدس سره في واقع الحياة الغربية، فالصدر يرى أنّ الإنسان مدفوع بفطرته إلى الارتباط بمثل أعلى حقيقي أو مزيف،

وهذا ما وقع وما يقع في هذه السنوات في الغرب حيث إنّ الغربيين بدأوا يلجأون إلى النزعات الروحية الشرقية كالبوذية وغيرها لإشباع تطلعهم إلى المطلق، وتعتبر هذه الظاهرة تأكيداً لفلسفة الصدر، فالإنسان يسعى ـ في نظر الصدر ـ إلى إعطاء معنى لوجوده، فلجوء المجتمعات الغربية إلى النزعات الروحية هو إرضاء لتساؤل الإنسان حول معنى الوجود.

ويرى السيد الشهيد الصدر قدس سره في هذا السياق أنّ النزعة الإنسانية (Humanisme) التي حرّرت الإنسان من ظلمات القرون الوسطى وفتحت أمامه مجالاً واسعاً للأخوة الإنسانية، إن هذه النزعة الإنسانية كانت منذ البداية تحمل في ذاتها أسباب أزمتها، لأنّها لم تكن مؤسسة على أساس يعطيها معنى.

إنّ أزمة النزعة الإنسانية تعبر ـ في نظر الشهيد الصدر قدس سره ـ عن أزمة الرؤية إلى الإنسان ودوره في الوجود، فالأزمة هي أزمة الإنسانية التي سلمت نفسها ومصيرها لحركة التاريخ [١].

الحل موجود خارج الإنسان وخارج التأريخ إنّ أزمة الإنسان تتطلب ـ في نظر الشهيد الصدر قدس سره ـ حلاً يستمد أساسه المعرفي والأخلاقي خارج الإنسان وخارج التاريخ، فالدين هو الذي يحلّ المشكلة الاجتماعية والأخلاقية، التي تتخبط فيها البشرية في نظر الصدر، فالبشرية عجزت عن إيجاد الحل، فهي تنتقل في المجالين النظري والعملي من أزمة الرأسمالية إلى أزمة الاشتراكية الماركسية، إلى أزمة النزعة العلمية والنزعة الإنسانية إلى أزمة الكنيسة، التي جعلت من المسيحية ديناً كونياً، في حين أنها جاءت

(١) يمكن الرجوع إلى مقدمة اقتصادنا وإلى سائر فصول ومباحث التفسير الموضوعي والإسلام يقود الحياة.

لتعالج وضعية معينة في مرحلة تاريخية معينة وفي مكان معين.

ويرى السيد الشهيد الصدرﭬ: أنّ الأزمة التي تعاني منها الحضارة الغربية هي أكبر وأخطر أزمة في تاريخ البشرية، والأخطر من ذلك أنّ الحلول التي قُدمت لهذه الأزمة هي مجرّد انعكاس لها، فالتغيير الجذري مستحيل في نظر الشهيد الصدرﭬ، لأنّه لا يمكن عن طريق مثل عليا تكرارية [١].

أن تتصور الفلسفة الغربية واقعاً آخر غير الواقع القائم، فضعف الفلسفة الغربية المعاصرة يكمن ـ في نظر الصدر ـ في عجزها عن استيعاب الواقع، فهي انطلاقاً من أساسها المعرفي مجرّد انعكاس للواقع وللتاريخ، لذلك لا يمكن لهذه الفلسفة أن توجه التاريخ.

ويطرح السيد الصدر في هذا السياق نظرية المعرفة التي تتمتع بالقوة الاستيعابية، والتي تسمح لها بتوجيه التاريخ، وهي نظرية للمعرفة تربط العقل بالغيب، لا من موقع لاهوتي بمفهوم النظرية اللاهوتية، بل من موقع انفتاح العقل على المطلق، كما أنّ نظرية المعرفة عند السيد الصدر تعتمد على المبادئ والمفاهيم الدينية كأدوات استكشافية توجه العقل في تنظيره للحياة الاجتماعية.

لقد قلب السيد الصدر نظرية ماركس رأساً على عقب عندما ركز كلّ التغيرات الاجتماعية على معنى الوجود. فإذا كانت الماركسية ترى بأنه يجب تغيير العالم بدلاً من تفسيره، فالسيد الصدر يرى بأنّ تغيير العالم ملازم لمعنى الوجود، أي يجب إعطاء معنى للعالم لنتمكن من تغييره، ومعنى الوجود هنا

(١) التفسير الموضوعي: ١٦٤ ـ ١٦٨.

له جوانب معرفية وميتافيزيقية وأخلاقية، فتغيير العالم من هذا المنظور هو جانب أساسي من جوانب معنى الوجود.

وهكذا ففكرة تغيير العالم في حاجة إلى قيم أخلاقية تستمد منها عملية التغيير معناها وإلزاميتها، ويعتبر هذا الموقف إعادة نظر جذرية للعلوم الاجتماعية ولمفهوم التقدم ومفهوم التنمية كما طرحت في الفكر الغربي، وإعادة النظر هذه ليست ـ في نظر الصدر ـ مجرّد ترف فكري، فالبشرية أصبحت في مفترق الطرق، ومصيرها أصبح معلقاً بإعادة النظر ـ بصورة جذرية ـ في رؤيتها إلى الإنسان والمجتمع والتاريخ.

ملامح فلسفة الصدر الأخلاقية:

لقد استوعب السيد الصدر متطلبات العصر الجديدة، فهو لم ينظر إلى الإنسان في بعده الروحي المجرّد، بل نظر إليه من خلال المستجدات في مجال التغيرات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وفي مجال تطور الرؤية إلى العقل بعد فلسفات كلّ من كانط وهيجل وماركس، فالسيد الصدر لم يلجأ إلى مفهوم الخلافة (خلافة الإنسان لله في الأرض) لجوءً تفاؤلياً وسطحياً، فالوعي التاريخي الذي تتميز به فلسفة الصدر الأخلاقية والمرجعية، التي تعتمد عليها (علاقة القيم بالدين)، كلّ ذلك طبع فلسفته في المجال الأخلاقي بطابع نقدي يؤهلها لطرح البديل الإسلامي لحلّ أزمة الحضارة المعاصرة، وهذا عكس فلسفة الأخلاق الغربية، التي أصبحت في كثير من جوانبها مجرّد انعكاس لمعطيات الواقع، فدخلت هي الأخرى في أزمة معقدة وقاتلة، فلسفة الصدر تحرّرت من الرؤية الوضعية الضيقة للإنسان والمجتمع، ولكنها لم تنته ـ كرد فعل ـ إلى مواقف مثالية مجرّدة، بل استوعبت

متطلبات العصر وقضاياه، لترسم الأهداف لتطلعات الإنسان، أي ترسم الطريق للخروج من الأزمة. فمثالية فلسفة الصدر الأخلاقية هي مثالية تنطلق من الواقع لتغييره.

إنّ فصل العقلانية عن الغيب قد انتهى بالفكر الغربي إلى اللاعقلانية، وفصل الحرية عن القيم الأخلاقية انتهى إلى اللاأخلاق.

وبدلاً من أن يحاول الفكر الغربي تجاوز هذه الحالة أصبح في تنظيره للواقع مجرد انعكاس سلبي للأزمة الحضارية كأمر واقع، فصاغ الفكر الغربي اللاعقلانية (Irationalisme) واللاأخلاقية صياغة مفاهيمية تتجلّى في مقولة العبث [1].

لقد طرح السيد الصدر هذه المشكلة ـ مشكلة العقلانية ـ طرحاً جديداً، فالسيد الصدر قد فتح العقلانية الوضعية كما تتجلّى في المنهج التجريبي، فتحها على المطلق من خلال الدليل الاستقرائي على وجود الله [2]، العقلانية هنا عقلانية وضعية بظاهرة أخرى محسوسة.

كما عالج السيد الصدر مشكلة الحرية من موقع يختلف عن الفلسفة الغربية. فالحرية ليست فعلاً مجانياً، بل هي فعل أخلاقي في الأساس، أنها تعبير عن خلافة الإنسان لله في الأرض.

وعلى العموم فالقول بوجود أزمة حضارية يعني أنّ الحضارة قد وصلت إلى مرحلة خطيرة تقتضي إعادة النظر بصورة جذرية ونقدية في الأسس

---

(١) رسالتنا: ٩١.
(٢) الأسس المنطقية للاستقراء: (مبحث الاستدلال على وجود الله).

القيمية والمعرفية، التي ترتكز عليها الحضارة الغربية، فالمسألة ليست مسألة إصلاحات جزئية في نظر الصدر، فالبشرية ستدخل في مرحلة تاريخية جديدة، ولن يتمّ هذا إلا عن طريق تحولات تبدأ من نظرة الإنسان إلى الكون، لتنتهي إلى تحولات على مستوى البنيات الاجتماعية والسياسية، وعلى مستوى علاقات الشعوب بعضها ببعض.

يعود الفضل إلى المفكر السيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ في معالجة المشكلة الأخلاقية من منظور ديني وفلسفي في نفس الوقت.

لقد حصر علماء الكلام مسألة صفات الله داخل إشكالية ميتافيزيقية، في حين أنّ العقلانية هنا عقلانية وضعية بظاهرة أخرى محسوسة. السيد الصدر عالج هذه المسألة من منظور ميتافيزيقي وأخلاقي وحضاري، فصفات الله مطلقة الكمال، أما محاولة الإنسان التخلق بها فهي تجربة إنسانية تتضمن حتماً المحدودية والنسبية.

نلاحظ هنا كيف أنّ السيد الصدر استطاع أن يعالج المسألة العقائدية والميتافيزيقية والأخلاقية والحضارية انطلاقاً من علاقة الإنسان بالمثل الأعلى، فهو لم يحصر تحليله في التخمينات الميتافيزيقية.

فالسيد الصدر قد فتح مجالاً لا نهاية له لتكريم الإنسان وسموه، لكن في إطار توحيدي دقيق يتمثل في عبودية الإنسان لله، فعلاقة الإنسان التعبدية مع الله تفتح آفاقاً لا حدود لها أمام الإنسان ليعبر من موقع نسبيته عن إطلاقية القيم.

يعالج السيد الصدر هنا كذلك مشكلة من أكبر وأخطر المشاكل الفلسفية،

إنّها مشكلة علاقة القيم الأخلاقية بالتاريخ، فالمذاهب الفلسفية التي أكدت على إطلاقية القيم الأخلاقية قد نفت البعد التاريخي للأخلاق، في حين أنّ المذاهب الفلسفية التي أكدت على علاقة القيم بالتاريخ قد نفت إطلاقية القيم الأخلاقية إلى درجة أنها اعتبرتها مجرد ظواهر اجتماعية وتاريخية.

أما السيد الصدر فقد أكد على إطلاقية القيم الأخلاقية بالتاريخ في نفس الوقت بفضل تحديده لعلاقة الإنسان بالمثل الأعلى الحقيقي، ونظرته إلى هذه العلاقة كمحاولة مستمرة من طرف الإنسان للتخلق بصفات الله، وهكذا فمحاولة الإنسان التقرب من الله أكثر فأكثر تعني من المنظور الفلسفي للأخلاق أنّ القيم الأخلاقية هي على المستوى الإنساني قيم مرتبطة بحركة التاريخ ضمن علاقة ذات تأثير متبادل تملك فيه القيم زمام المبادرة وقوة التوجيه خاصة في الرؤية الإسلامية، التي تجعل التقرب من الله هدفاً للقيم الأخلاقية.

وهكذا فالسيد الصدر يرى أنّ القيم الأخلاقية تستمد معناها وحقيقتها بارتباطها بالله وبالتاريخ، فلا يمكن فهم القيم الأخلاقية بعزلها عن التاريخ، ففلسفة الأخلاق الصدرية تصل ـ بموقفها هذا ـ إلى أعلى مستوى من الروحانية وتصل ـ في نفس الوقت ـ إلى أعلى مستوى من الواقعية بفضل ربطها للقيم الأخلاقية بالله وبالتاريخ، ويختلف هذا الموقف جذرياً عن فلسفة هيجل، التي جعلت العقل الكوني ـ أي الله في نظر هيجل ـ يذوب في التاريخ، فيصل هذا الأخير إلى نهايته، والحقيقة أنّ كلّ شي ينتهي في هذه الفلسفة، فالله يصبح هو الواقع والقيم تصبح هي الوجود، وتقضي الجدلية على نفسها بنفسها.

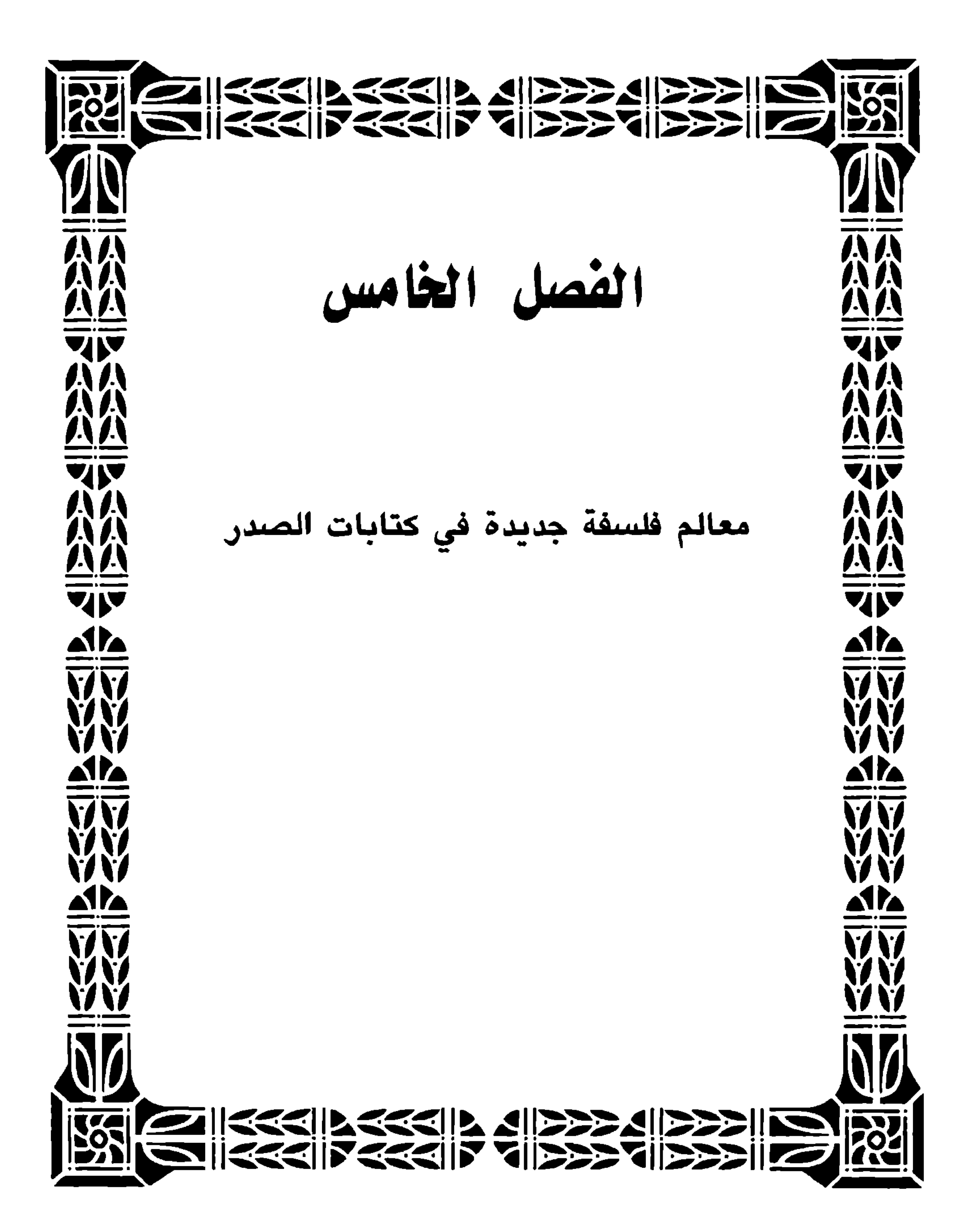
فالسيد الصدر قد حرّر الأخلاق من المأزق الذي وضعتها فيه الفلسفة الغربية: تحرير الأخلاق من الدين وتجريدها من كلّ بعد غيبي وروحي، أو تأسيس الأخلاق على الدين، وقطع كلّ علاقة بينها وبين متطلبات العصر.

فلسفة الصدر الأخلاقية لم تنظر إلى الأخلاق من حيث هي ذات مصدر متعالي لا علاقة له بالإنسان، أو من حيث هي أخلاق مرتبطة بغاية بعيدة عن قدرة الإنسان وقوته، إنّ الأخلاقية تستمد حقيقتها من مرجعيتها، وتسعى إلى تحرير الإنسان باسم وبفضل هذه المرجعية.

كما أنّ السيد الصدر قد حرّر الفكر الإسلامي على العموم والفكر الأخلاقي على الخصوص من الطابع التمجيدي ومن الطابع الوعظي والإرشادي، وفتحه على المقاربة النقدية والفلسفية لمشكلة القيم الأخلاقية، إنّ كتابات الصدر في المجال الأخلاقي ليست مستقلة عن الجوانب الأخرى من كتاباته، فالمشكلة الأخلاقية متضمنة في كلّ القضايا المطروحة (الانحطاط، النهضة، وحدة الأمة، الدولة، التنمية، القضايا المرتبطة بعلم الكلام، المشكلة الاجتماعية...).

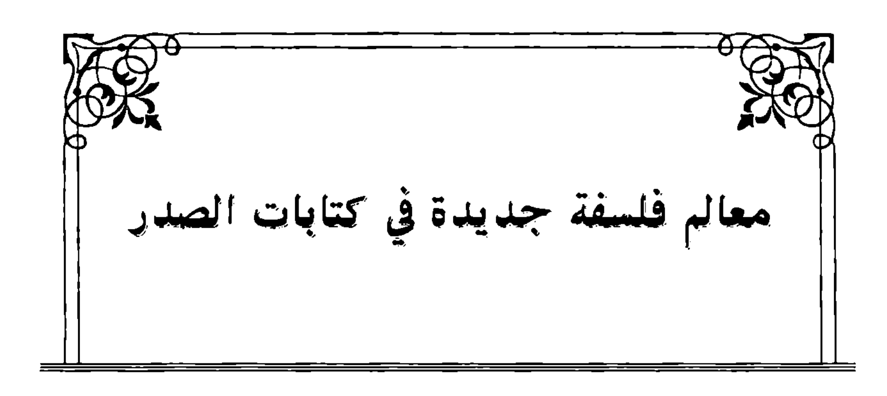
إنّ قوه فلسفة السيد الصدر تكمن في استيعابها لأزمة الحضارة المعاصرة من حيث هي أزمة قيم، وفي تجاوزها لكلّ المذاهب الفلسفية عن طريق طرحها لنموذج حضاري بديل. إنّ هذا الوعي التاريخي يتميز بالشك المنهجي وبالموقف النقدي تجاه التاريخ وتجاه الثقافة الغربية، فالسيد الصدر لم يكتف بنقد الحضارة الغربية، بل صاغ الإطار النظري لنهضة الحضارة الإسلامية من جديد، لذلك تجاوز السيد الصدر الموقف الفلسفي المحايد

ووصل إلى الموقف الجهادي وفاز بالشهادة رضوان الله عليه.



الفصل الخامس

معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر



معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر

الصدر والفلسفة المعاصرة:

هل يمكن القول بوجود فلسفة إسلامية معاصرة ؟

ما هي المبررات المنهجية والمفهومية التي تسمح بوجود فلسفة إسلامية معاصرة ؟

إنّ الفكر الإسلامي يسعى إلى تغيير المجتمع، وإعادة بناء الأمة الإسلامية، فهل يقتضي هذا العمل من الفكر الإسلامي أن تتم مقاربته للواقع من خلال مفاهيم فلسفية ؟

لقد حاول الفكر الإسلامي ابتداء من القرن التاسع عشر، وعن طريق نقد فكر عهد الانحطاط، أن يتكيف مع متطلبات المرحلة التاريخية الجديدة، فالمفكّرون المسلمون قد استخدموا بعض المفاهيم في مجابهتهم للفكر الغربي الجديدة، (الرد على الدهريين للسيّد جمال الدين ورسالة التوحيد للشيخ

محمّد عبده).

الطرح الجزئي للفكر الإسلامي:

غير أن الفكر الإسلامي مازال إلى يومنا هذا في بداية الطرح الفلسفي للقضايا. الفكر الإسلامي لم يتحرّر بعد تحرراً كلياً من الطرح الجزئي للقضايا. لا شك أن رجال الإصلاح حاولوا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر أن يستوعبوا أسباب وعوامل تقدم الغرب، وأن يكشفوا عن الوسائل، التي تمكن العالم الإسلامي من اللحاق بالحضارة الغربية. غير أن الفكر الإسلامي في تلك المرحلة بقي فكراً دون مستوى التحدّيات بسبب غياب الأدوات الفلسفية. لقد أعطى رجال الإصلاح الثقة للشعوب الإسلامية عندما عرّفوهم بتراثهم العريق. لكن لا وجود وراء هذا الموقف العاطفي تجاه تاريخ الأمة لأية رؤية اجتماعية وسياسية. فرجال الإصلاح وكثير من المفكّرين المسلمين إلى يومنا هذا لم يعيدوا صياغة الفكر الإسلامي حسب متطلبات العصر.

الطرح الفلسفي لقد كان الفكر الإسلامي متمحوراً حول الفقه (فقه الفروع) وعلم الكلام، ولم ينفتح على الطرح الفلسفي للقضايا إلا ابتداءً من السيد جمال الدين، غير أن هذا الانفتاح على البعد الفلسفي كان محتشماً وضمنياً، ولم يصبح مباشراً إلا على يد محمد إقبال والإمام الخميني قدس سره ولم يتخذ صورته الفلسفية الواضحة والمكتملة إلا على يد المفكر الإسلامي السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره.

موقف نقدي لا توفيقي:

إنّ الطرح الفلسفي للقضايا عند الصدر هو طرح يعتمد على النقد في الأساس، وهذا يختلف تماماً عن النزعة التوفيقية، كما تجلت في الفلسفة الإسلامية قديماً [١]، وكما تتجلى في الاتجاه المحدث (في العالم الإسلامي) الذي حاول أصحابُه أن يوفقوا بين الماركسية والإسلام، كما حاولوا أن يصيغوا فلسفة وجودية عربية (عبد الرحمن بدوي). فالصدر حدّد الإطار المنهجي والمعرفي لفلسفة إسلامية معاصرة حسب متطلبات المفاهيم الإسلامية كالتوحيد والبعث وخلافة الإنسان.

وقد طرح الصدر، انطلاقاً من هذه المفاهيم، مسألة علاقة الفلسفة بالتاريخ وبالمجتمع، ومشكلة الميتافيزيقيا ونقد العقل، كما طرح في هذا السياق مسألة العلوم الإنسانية في العالم الإسلامي.

لقد فتح السيد الصدر أفقاً جديداً للبحث في ميدان الفلسفة خارج الرؤية الغربية، وهذا عكس الاتجاه المحدث الذي استخدم مفاهيم الفلسفة الغربية في دراسته للتراث ولتاريخ الأمة الإسلامية، كما يتجلى ذلك عند كلّ من طيب تيزيني والجابري وعلي أُمليل وعبد الله العروي وفؤاد زكريا وعبد الرحمن بدوي، فهؤلاء المفكرون لجأوا إلى مذاهب الفلسفة الغربية والماركسية والوجودية والبنيوية في دراستهم للفلسفة الإسلامية، ودراستهم لتاريخ الأمة الثقافي والسياسي.

(١) المقصود هنا: الفلسفة الإسلامية التي تأثرت بصورة سلبية بالفلسفة اليونانية.

الصدر والغزالي وابن رشد:

لقد أعاد الصدر صياغه الفكر الإسلامي صياغة فلسفية جديدة في أفق نقدي أقوى من فلسفه كلّ من الغزالي وابن رشد، لا شك أنّ السيد الصدر قد صاغ المفاهيم حسب متطلبات الشروط الجديدة للعقلانية.

فالسيد الصدر كان واعياً بعمق بأنه لا يمكن اليوم استخدام مفاهيم مثل العقل والنقل والاجتهاد والانحطاط والتقدم والأمة والقومية خارج الإطار الفلسفي، فلا يمكن صياغة حلول للمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمة بدون اجتهاد مُفلسف، ولا يمكن اتخاذ موقف نقدي من تيارات الفكر الغربي بدون فلسفة.

من إقبال إلى الصدر:

على الرغم من محاولة الفكر الإسلامي الانفتاح على ثقافة العصر منذ القرن التاسع عشر إلا أن المفكّرين المسلمين لم يبدأوا في استيعاب الفلسفة الغربية المعاصرة إلا ابتداءً من محمد إقبال. فالفكر الإسلامي مازال لدى كثير من ممثليه يتخذ موقفاً اندفاعياً وانفعالياً تجاه الفلسفة الغربية، فلم يحاول الفكر الإسلامي اتخاذ موقف من فلسفة كلّ من كانط (Kant) وهيجل (Hegel) وماركس (Marx) ونيتشه (Nietzsche) وبرجسون (Bergsen) إلا ابتداءً من محمد إقبال، وهكذا فالفكر الإسلامي مازال إلى يومنا يتجاهل أو يتغافل عن اتجاهات ومذاهب الفلسفة الغربية.

ويرجع الفضل إلى الصدر في طرحه لمشكلة العلاقة بين الفكر الإسلامي

والفكر الغربي طرحاً علمياً وفلسفياً بعيداً عن العاطفة العفوية والانفعال أو التبعية والتقليد، فالصدر قد حلّل فلسفة كلّ من كانط وأجوست كونت (AugusteKant) وهيجل وماركس [١] وغيرهم تحليلا نقدياً في الشكل والمضمون، فهو لم يكتف بنقد محتوى مذاهب هؤلاء الفلاسفة على غرار ما فعله الغزالي في موقفه من الفلسفة اليونانية حيث إنّه انتقد المضمون، ولكنّه تبنى منهج هذه الفلسفة (المنطق الأرسطي) [٢].

فنقد الصدر للفلسفة الغربية هو نقد جذري شمل مضمون هذه الفلسفة، كما شمل منهجها الذي ارتكزت عليه، فالصدر قرأ الفلسفة الغربية قراءة إسلامية، فهو قد حلّل فلسفة كلّ من هيجل وكانط وماركس من خلال معايير ومفاهيم الثقافة الإسلامية.

وهكذا يرى السيد الصدر بأنه إذا كانت مقولة التوفيق بين الدين والعقل ـ على طريقة الفلاسفة المسلمين ـ تختزل كلا من الدين والعقل، فإنّ اخضاع العقل لمتطلبات الدين يفتح أمام العقل إمكانيات لا نهاية لها.

فالسيد الصدر هنا يختلف مع كانط، الذي يجعل نسبية العقل نسبية محدودة بحدود الظواهر المحسوسة، ولا تتجاوزها إلى ما وراء الظواهر، في حين أنّ ربط العقل بالدين تنشأ عنه عقلانية نسبية منفتحة على الحركة وعلى التجاوز: تجاوز عجز العقل ونسبيته بصورة مستمرة.

---

(١) محمد باقر الصدر ـ فلسفتنا ـ الأسس المنطقية للاستقراء.

(٢) هذا لا يعني الحط من قيمة فلسفة الغزالي، فهي فلسفة ثرية وذات جوانب جديدة لكن نقد الفلسفة اليونانية يقتضي حتماً نقد المنطق الأرسطي على غرار ما فعله الصدر في نقده للفلسفة الغربية حيث أنه انتقد منهج هذه الفلسفة، كنقده للمنطق الجدلي مثلا.

كبوة كانط ونهضة الصدر:

إنّ التطلع إلى المطلق هو تعبير عن فطرة الإنسان وخلافته، لذلك يرى الصدر أنّ هذا التطلع هو عنصر معرفي له أهمية كبرى في المجال الميتافيزيقي، حيث إنّ هذا التطلع هو الذي يجعل العقل قادراً على تجاوز نفسه، فالعقل، من هذا المنظور، هو امتداد للبعد الغيبي في الإنسان، وليس الأمر كذلك في فلسفة كانط، التي تجعل العقل حبيس المعطيات الحسيّة [١].

إنّ كانط لم يستطع تجاوز التناقض الذي طرحته فلسفته، حيث إنه يرى بأنّ العقل لا يستطيع أن يغوص في المجال الميتافيزيقي. فمبادئ العقل تتعدّد وظيفتها المعرفية بحدود الظواهر المحسوسة، ويرى في نفس الوقت بأنّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى الميتافيزيقيا عن طريق الأخلاق، فالقول بعجز العقل ينفي ـ في الحقيقة ـ كلّ إمكانية، ما عدا الإمكانيات المعرفية الأخرى كالقلب أو الحدس مثلاً، مع العلم بأنّ كانط لا يؤمن إلا بالعقل كأداة معرفية.

العقلانية والفلسفة:

أما موقف الصدر فلا تناقض فيه، فنسبية العقل عند الصدر ليست نسبية تحديد وعجز، بل هي نسبية الانفتاح على الحركة وعلى التجاوز (تجاوز العجز)، لذلك فهي تؤهل العقل للقيام بنشاطه المعرفي في المجال الميتافيزيقي.

لقد كان الصدر واعياً بأنّ المشاكل والتحديات، التي تطرحها الفلسفة

---

(١) سأبين في بحث أقوم به الميتافيزيقياً عند الصدر أنه كشف دليلا جديداً على وجود الله، يمكن أن تطلق عليه أسم «الدليل على طريق المثل الأعلى».

الغربية على الفكر الإسلامي، لا يمكن التغلب عليها بمجرّد تفسير الإسلام وتأويله تأويلا عقلياً على غرار الفلسفة الإسلامية. إن نقد الصدر لعقلانية الفلسفة الإسلامية ولعقلانية الفلسفة الغربية تمَّ من موقع عقلانية نوعية تستمد وجودها من ربط العقل بمتطلبات الدين، فالعقلانية تتحدّد في إطار علاقتها بالغيب، وبما أنّ الغيب يتجاوز العقل مهما كانت مفاهيمه وتصوراته، فإنّ العقلانية كما تتجلى في فلسفة الصدر هي عقلانية تستمد قوتها من نسبيتها ومن تواضعها أمام الغيب [١].

لذلك يمكن القول: بأن فلسفة الصدر يتحدّد موقعها خارج الصراع بين الواقعية والمثالية، فالغيب يتطلب البيان، أي يتطلب الدين الذي يساعد الإنسان في تطلعه نحو المطلق، هذا التطلع لا ينفي العقل، حجية العقل ثابتة شرعاً ولكنها حجية لها حدودها في الميدان الميتافيزيقي. إنّ قوة عقلانية الفلسفة الصدرية تكمن في وعيها وعياً تعبدياً بنسبيتها أمام إطلاقية الدين.

فلسفة الصدر تتحدّد معالمها في تحديد العلاقة بين التساؤلات الميتافيزيقية والأجوبة الدينية، فالصدر حاول في كلّ كتاباته، وحتى في الأسس المنطقية للاستقراء، الذي اعتمد فيه على المنهج التجريبي، حاول أن يبين عن طريق التحليل الفلسفي والعملي، قدرة الإنسان على تقبّل الغيب وتجاوز نسبية عقله.

نسبية العقل:

لا شك أنّ فكرة نسبية العقل لم تحلل من طرف الفكر الإسلامي المعاصر

---

(١) التواضع هنا مفهوم إبستمولوجي، كما أنه عنصر جوهري في أخلاقية البحث.

من منظور فلسفي، فأكثر المفكّرين أكدوا على نسبية العقل، ليبرهنوا على إطلاقية الإسلام، ومن هنا فأكثر المفكّرين المسلمين تهربوا من طرح المشكلة الفلسفية لعلاقة العقل بما يفوقه، فلجأوا إلى مفهوم الغيب لجوءاً تبريرياً، بدلا من التحليل الفلسفي لعلاقة العقل بالغيب، ويرجع الفضل إلى السيد الصدر في تحليل العقل تحليلا فلسفياً، انتهى إلى نقد العقل ونقد نظرية المعرفة، كما تتجلى في مذاهب الفلسفة الغربية.

قضايا جديدة:

إنّ الجديد في فلسفة الصدر يكمن في توسيعه للنقاش في الميدان الميتافيزيقي، فهو قد طرح قضايا جديدة، وفتح آفاقاً جديدة للفكر الإسلامي (نسبية العقل، العقل والغيب، الاستقراء والميتافيزيقيا، العلاقة بين المجتمع والغيب... الخ) ونتيجة لذلك فإنّ الصدر قد طرح مشكلة العلاقة بين العقل والدين على العموم، والرؤية الإسلامية إلى الغيب على وجه الخصوص، خارج إطار كلّ من علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فالصدر قد طرح هذه المشكلة في أفق نظرة تركيبية لكلّ من علم الكلام والفلسفة والتصوّف [١].

نلاحظ أنّ الصدر أعطى لمشكلة العلاقة بين العقل والدين صورة جديدة، فهو لم يحلل هذه العلاقة خارج أبعادها الاجتماعية والسياسية والفلسفية، فالسيد الصدر تجاوز الفقه في صورته القديمة عندما بحث عن المفاهيم المتضمنة في الأحكام الشرعية من أجل صياغة المذهب الاجتماعي الإسلامي، هذا الموقف يعتبر قطيعة إبستمولوجية [٢] مع كلّ من الفلسفة

(١) ويعتبر هذا دحضاً لموقف محمد عابد الجابري الذي يقسم الفكر الإسلامي إلى بيان وبرهان وعرفان، ففلسفة الصدر تتضمن كل هذه الجوانب بصورة منسقة وكذلك فلسفة الإمام الخميني.

(٢) القطيعة الإبستمولوجية تعني: الطرح الجديد للموضوع، فهي لا تعني اختلاف المواضع، بل تعني

الإسلامية ومع الفقه كما طُرح قديماً.

نظرة جديدة:

فعلى العكس من أكثر المفكّرين المسلمين فإنّ السيد الشهيد الصدر ينظر إلى العقل لا كمجرّد كلمة بل كمفهوم، أي ينظر إلى العقل داخل إشكالية العقل النقدي، انطلاقاً من هذا الموقف نظر الصدر نظرة جديدة إلى كلّ من الفلسفة الإسلامية القديمة وعلم الكلام وأصول الفقه.

وهكذا فمقاربة الصدر للفكر الإسلامي في كلّ جوانبه، قد أصبحت مقاربة نقدية، فمعالم الفلسفة الإسلامية المعاصرة التي صاغها الصدر تحدّدت خارج كلّ من الفلسفة الإسلامية واتجاهات علم الكلام، فمسار فلسفة الصدر تم انطلاقاً من موقف نقدي تجاه الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، أي انطلاقاً من قطيعة إبستمولوجية وجّهت الفكر الإسلامي توجيهاً لقد تجاوز الصدر الاختلاف بين ابن رشد والغزالي فيما يخصّ علاقة العقل بالدين، فطرح الصدر لهذه المشكلة يعتبر نقداً جذرياً لفلسفة ابن رشد، كما يعتبر، من الناحية المنهجية، نقداً لفلسفة الغزالي على اعتبار أنّ هذا الأخير قد انتقد محتوى الفلسفة اليونانية، ولم ينتقد المنهج الذي كانت تقوم عليه هذه الفلسفة.

آفاق جديدة:

إنّ الرجوع النقدي إلى التراث وتفسير القرآن الكريم في أفق إجتماعي وتأريخي، كما يتجلى في كتابات الصدر، فتح مجالا فلسفياً جديداً وواسعاً أمام

الاختلاف في المنهج وفي الطرح جديداً.

الفكر الإسلامي المعاصر، ويتجلّى ذلك فيما يلي:

١ ـ محاولة الصدر إعادة صياغة الفكر الإسلامي ورفعه إلى مستوى التحديات، أي مستوى مجابهة الفكر الغربي بكلّ تياراته، وطرح البديل الإسلامي في المجال المعرفي والمنهجي والاجتماعي والحضاري.

٢ ـ إعادة صياغة الفكر الإسلامي صياغة جديدة كما حاولها الغزالي، قد وصلت إلى صورتها القصوى على يد الصدر.

٣ ـ تأثر الصدر في تنظيره للرؤية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية بالفقه لا بالفلسفة، فالمفاهيم التي تمّ من خلالها التنظير في المجالات السابقة هي مفاهيم متضمنة في الأحكام الشرعية، لذلك يمكن القول: بأنّ الصدر تجاوز القطيعة بين الفقه والفلسفة، كما تجلّت في الفكر الإسلامي قديماً، وأحدث العملية التركيبية بين الفقه والفلسفة [1].

لقد حدّد الصدر معالم فلسفة جديدة من خلال نظرية المعرفة، التي استنبطها من التفسير الموضوعي، وهي نظرية للمعرفة أخرجت الفكر من العلاقة العقيمة بين الذات والموضوع. لا شك أنّ هيجل قد صاغ فلسفته كفلسفة وفّقت الذات مع الموضوع، وقد ظنّ هيجل أنه أوصل الفلسفة إلى منتهاها من خلال هذه العملية التركيبية بين الذات والموضوع، وهي العملية التي حولت الواقع كلّه الى مفهوم، فلا وجود للذات، ولا وجود للموضوع، ولا وجود لله وللإنسان، ولم يبق إلا المفهوم، فالكلّ تحول إلى مفهوم.

---

(١) العملية التركيبية بين الفقه والفلسفة بدأت في الفكر الإسلامي المعاصر على يد السيد جمال الدين وانتهت إلى صورتها المنسقه عند كل من الإمام الخميني والصدر.

فعندما نقارن فلسفة هيجل بفلسفة الصدر كما تتجلّى من خلال التفسير الموضوعي، يبرز عطاء الصدر بكلّ وضوح، فالتفسير الموضوعي يعتمد على نظرية للمعرفة منقطعة النظير، خاصة فيما يخصّ إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع ماذا يعني التفسير الموضوعي في المجال المعرفي؟ إنّه يعني أنّ المعرفة لا تتم من خلال العلاقة بين الذات والموضوع فحسب، بل هناك جانب ثالث يعطي للمعرفة معنى جديداً، ويفتح أمامها آفاقاً لا نهاية لها: إنه النصّ الموحى، فنظرة الإنسان إلى الموضوع (الواقع) من خلال القرآن الكريم من جهة، ومن خلال علاقة الذات بالموضوع من جهة أخرى (أي نظرة الإنسان إلى القرآن الكريم حسب وضعية المرحلة التاريخية).

إنّ هذا الإطار من العلاقات تنتج عنه فلسفة لا تذيب الذات في الموضوع، ولا تختزل كلا من الذات والموضوع في عملية تركيبية على الطريقة الهيجلية، فلا وجود نهاية للفلسفة ولا وجود نهاية للتأريخ، ذلك أنّ علاقة الإنسان مع القرآن الكريم كما تتجلّى في التفسير الموضوعي، ليست في حقيقتها إلا منهجاً لعلاقة الإنسان بالمثل الأعلى، وهذا ما لم يستوعبه الفلاسفة المسلمون قديماً حيث وضعوا هم كذلك نهاية للفلسفة بلجوئهم إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية، أي التوفيق بين القرآن المطلق والفلسفة اليونانية النسبية، فبدلا من فتح آفاق جديدة لصياغة فلسفة جديدة من مبدأ علاقة العقل النسبي بالدين المطلق، أخضع الفلاسفة المسلمون المطلق إلى النسبي، فوضعوا حدّاً لصيرورة الفكر ولصيرورة الأمة تماماً كما فعل هيجل عندما أخضع العقل الكوني (الله في نظر هيجل) إلى التأريخ، في حين نلاحظ عكس ذلك بصورة جذرية في فلسفة الصدر، فهو قد أخضع الإنسان إلى المثل الأعلى، وأخضع التأريخ إلى الله، وأخضع نتيجة لذلك الفلسفة إلى

القرآن الكريم.

مشكلة الفلسفة اليونانية:

إنّ الفلسفة الإسلامية قد انتهت إلى (نهاية)، لأن مقولات الفلسفة اليونانية لا قدرة لها على استيعاب المبادئ والمفاهيم الإسلامية. فالقرآن الكريم قد أتى بنظرة جديدة إلى الإلوهية والكون والإنسان وتغيير العالم تختلف عن الفلسفة اليونانية، لذلك اصطدمت الفلسفة الإسلامية في تنظيرها للنبوة بصعوبات، كما يتجلّى ذلك في فلسفة الفارابي، فعلى الرغم من محاولة هذا الأخير تبرير النبوة معرفياً فهو قد ابتعد عن حقيقة النبوة، لأنه لم يستوعب مبدأ نسبية الفلسفة اليونانية ومبدأ إطلاقية مصدر النبوة [(١)].

لذلك بقيت فلسفته في هذا المجال بعيدة عن النبوة، التي لا يمكن أن يتم تنظيرها عن طريق مقولات الفلسفة اليونانية، التي تختزل الإلوهية في المفهوم.

فلسفة النبوة:

وقد يتجلّى في هذا المجال عطاء الصدر حيث إنه قدم للفكر الإسلامي الإطار العام لعلاقة الفلسفة بالدين، وضمن هذا الإطار صاغ نظرية المعرفة في مجال النبوة، لم يرفض الصدر الفكر الغربي رفضاً جذرياً، ولم يحاول أن يوفق بين الإسلام والفلسفة الغربية، وإذا كان الصدر لم يرفض الفكر الغربي جملةً وتفصيلا، فإنه أعاد صياغة كثير من مفاهيم الفلسفة الغربية، ويتجلّى ذلك في نقده ورفضه لكلّ من النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية، فالصدر يرى

---

(١) يرى كثير من النقاد أن الفارابي وضع الفيلسوف في درجة أعلى من النبي.

أن العوامل الاجتماعية والتاريخية لظهور النبوة هي شروط ضرورية، ولكنها ليست كافية، فالبعد الاجتماعي والتاريخي عنصر ضروري في نظرية المعرفة لتفسير النبوة، ولكن الدراسة الاجتماعية والتاريخية غير النزعة الاجتماعية والتاريخية، فالصدر يرى في هذا السياق أنّ القول بأنّ العوامل الاجتماعية والتاريخية في الحجاز وفي العالم كانت تتطلب ظهور النبوة، لا يعني أن النبوة قد فسّرت بصورة كلية وشاملة بحيث يمكن نفي المصدر الغيبي للرسالة على غرار ما تفعله نظرية المعرفة المتضمنة في النزعة الاجتماعية والتاريخية، فالعوامل الاجتماعية والتاريخية تفسر النبوة ولا تفسر مصدرها [1].

وهكذا يأتي السيد الصدر بنظرية جديدة في مجال المعرفة تعتبر نقيضاً لنظرية المعرفة في الفلسفة الوضعية، التي تسيطر على الفكر منذ القرن الثامن عشر والتي تنفي الغيب باسم العلم، فالتفسير العلمي للنبوة عند الصدر لا ينفي الغيب، ويتجاوز الصدر التفسير العلمي، كما يتمثل في الدراسات الاجتماعية والتأريخية، ليعتمد على المنهج التجريبي ليفسر عن طريق الاستقراء النبوة كظاهرة تاريخية واجتماعية ذات مصدر.

الفرق بين الصدر وابن رشد:

لقد وصلت الفلسفة الإسلامية إلى منتهاها عند ابن رشد في خضوعها للفلسفة اليونانية، وفي إخضاع الإسلام لمتطلبات مفاهيم الفلسفة اليونانية إلى درجة أن ابن رشد نفى البعث ونفى خلق العالم، فعن طريق فلسفة ابن رشد وصل التناقض إلى أعلى درجة بين الفلسفة والغيب، في حين أنّ الفلسفة الإسلامية التي صاغها الصدر قد كسرت هذه الثنائية: ثنائية العقل والغيب،

---

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، كذلك: أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف غيبي.

فالصدر اعتمد على المنهج التجريبي للاستدلال على وجود الله وللاستدلال على حقيقة النبوة.

وإذا كانت فلسفة ابن رشد قد أحدثت قطيعة بين الفلسفة والحياة، بين العقل والغيب إلى درجة أن ابن رشد جعل الفلسفة للخاصة والشريعة للعامة، فإن فلسفة الصدر تجاوزت هذه الثنائية عندما ربطت الفلسفة بالحياة، فالصدر صاغ فلسفة اجتماعية وسياسية لتغيير الواقع ولإعادة بناء الحضارة الإسلامية وجعل معنى الوجود أساساً لعملية التغيير، كما أنه أعاد صياغة العلاقة بين العقل والدين من موقع إطلاقية الدين ونسبية العقل ونسبية الفلسفة، وأعاد، تبعاً لذلك، صياغة مفهوم الخاصة ومفهوم العامة حيث جعل الجماهير عاملا رئيسياً وحاسماً في عملية التغيير.

فالسيد الصدر هنا انطلق من مفهوم قرآني هو مفهوم المستضعفين، الذي يستقطب عملية التغيير وعملية إعادة بناء الحضارة الإسلامية، وإضافة إلى هذا فإن الصدر عكس كلا من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، صاغ فلسفة جديدة للإنسان انطلاقاً من مفهوم الخلافة، وهو مفهوم يكاد يكون لا وجود له لدى الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية المحتقرة للشعوب، لذلك قسم هؤلاء الفلاسفة الناس إلى خاصة وعامة ورعاع وأوباش وغوغاء... الخ.

التحرر من التبعية:

فالصدر فتح آفاقاً جديدة للفكر الإسلامي، فهو قد حرّر هذا الفكر من محاولة التوفيق بين الإسلام والفلسفة الغربية، لقد حرر السيد الصدر الفكر

الإسلامي من محاولة التوفيق، التي ليست في الحقيقة إلا صورة من صور التبعية، ويتجلّى هذا العطاء الجديد لفلسفة الصدر في محاولته لاكتشاف الرؤية الإسلامية للإنسان والمجتمع.

وقد انطلق الصدر في كلّ ذلك من مبدأ تعبدي وعقائدي وإبستمولوجي في نفس الوقت: الإسلام ليس مجرّد موضوع للفلسفة، فمصدر الدين يفوق الفلسفة ويفوق العقل: فكلمة الله لا تنفد في حين أن كلّ المذاهب الفلسفية قد وصلت إلى منتهاها بحكم نسبية العقل ونسبية المثل الأعلى الذي يتطلع إليه كلّ فيلسوف، فالصدر أعتمد على منهج في معالجته لعلاقة العقل بالدين، في حين أن الفلاسفة المسلمين انطلقوا من مسلمة لا أساس لها: الدين حق والفلسفة حقّ، والحقّ لا يتناقض مع الحقّ، أو «الفلسفة والشريعة أختان رضيعتان» كما يقول ابن رشد.

عزلة الفلسفة والتصوف عن الواقع الاجتماعي:

وهكذا فالصدر تجاوز كّلا من الفلسفة الإسلامية والتصوف، لا في المجال المعرفي فحسب، بل في المجال العملي كذلك أي في مجال الفلسفة بالحياة وعلاقة الفيلسوف أو المتصوّف بواقع الأمّة واهتمامات الشعوب الإسلامية، لقد كانت علاقة الفلاسفة والمتصوفة باهتمامات الأمة علاقة مفككة. فالفلاسفة المسلمون، رغم عمق فلسفاتهم، لم يقفوا مواقف نقدية من الأوضاع الاجتماعية والسياسية، فموقفهم تجاه السلطات المستبدة في العالم الإسلامي كان موقفاً مهادناً، فهم قد تجاهلوا هموم الجماهير بما في ذلك أبو حامد الغزالي، الذي مثّل هو الآخر خط الضعف: صاغ مفهوم «السلطان المطاع».

كما أنه لم يتخذ أي موقف من الحروب الصليبية، ونفس الأمر بالنسبة للمتصوفة، لقد كان تشوقهم إلى الله محصوراً في الدائرة الذاتية، ولم يعبر عن نفسه في المجال الاجتماعي والسياسي.

ارتباط فلسفة الصدر بالواقع الاجتماعي:

وليس الأمر كذلك بالنسبة للصدر، فقد كانت فلسفته فلسفة ملتزمة باهتمامات الشعوب الإسلامية، وباهتمامات الإنسانية على العموم.

فالسيد الصدر لم يحدث العملية التركيبية بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة فحسب، بل أحدث العملية التركيبية بين الفلسفة والتصوف والجهاد، فطرح الصدر للقضايا كان طرحاً فلسفياً واجتهادياً وجهادياً في نفس الوقت، لذلك يمكن القول: بأنّ النموذج الذي اقتدى به السيد الصدر هو سيدنا الإمام الحسين عليه السلام، فهو قد كسر حاجز الخوف [1].

كما كسر الإمام الحسين عليه السلام حاجز كربلاء، فحبّ الله نتج عنه عند السيد الصدر حبّ البشرية والالتزام بقضاياها.

لقد فتح الصدر الفكر الإسلامي على البعد الفلسفي انطلاقاً من محاولته لربط الوحي المتعالي بالتاريخ، أي ربط الحقيقة المطلقة بحركة التأريخ، فالسيد الشهيد الصدر لم يحصر المسألة في إطار علاقة الوحي بالعقل، بل عالج المسألة في إطار علاقة العقل بالوحي وبالواقع.

---

(١) مع العلم بأن استبداد السلطة في العراق هو استبداد لا نظير له.

ومن هنا يمكن القول بأن الصدر فتح الفكر الإسلامي على الفلسفة باسم الاجتهاد، فهو قد صاغ وحلل المفاهيم الاقتصادية والسياسية والمعرفية حسب متطلبات الدين.

نقد الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية:

إنّ نقد الصدر للفلسفة الإسلامية وللفلسفة الغربية لا يعني أنه رفض العقلانية ورفض الفلسفة بإطلاق، هذا النقد يتضمّن رفضاً لعقلانية معينة، أي لعقلانية تزعم أنها تكفي نفسها بنفسها (الفلسفة الغربية) أو تزعم بأنها لا تختلف عن الدين (الفلسفة الإسلامية التي وفقت بين الدين والفلسفة اليونانية) فالسيد الصدر انتقد الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية باسم رؤية فلسفية جديدة تربط العقل بالدين وبالتاريخ.

لذلك يمكن القول: بأن الصدر جابه الفكر الغربي عن طريق إرث ثقيل، أي عن طريق إرث لا يخلو من جوانب سلبية كالطابع المجرّد للفلسفة الإسلامية، وكطغيان فقه العبادات على فقه المعاملات، وكطغيان فقه الفروع على أصول الفقه، والقطيعة بين الفقه والفلسفة وما نتج عنها من غياب للمذهب الاجتماعي الإسلامي، وقد رجع الصدر إلى كلّ جوانب هذا التراث رجوعاً نقدياً، وهذا ما جعله لا يجابه الفكر الغربي بالاعتماد على فقه الفروع، بل بالاعتماد على مفاهيم فلسفية صاغها انطلاقاً من مقاربته النقدية للتراث، وهي مقاربة جعلته يربط المفاهيم الفقهية بالمفاهيم الفلسفية، لصياغة المذهب الاجتماعي ولصياغة الرؤية الإسلامية إلى التأريخ التي يحدد ضمنها المذهب الاجتماعي الإسلامي [١].

---

(١) المحدثون في العالم الإسلامي يظنون بأنهم هم وحدهم الذين ينتقدون التراث خاصة محمد أركون الجابري

من الدفاع إلى الهجوم:

لم يحصر الصدر الفكر الإسلامي في موقف المدافع عن الإسلام تجاه تيارات الفكر الغربي من موقع ردّ الفعل الدفاعي والانفعالي على غرار كثير من المفكّرين المسلمين، بل تناول الصدر مذاهب الفلسفة الغربية بالتحليل والنقد، وطرح البديل الإسلامي عن طريق تحديد معالم العقلانية خارج الرؤية الوضعية وخارج النزعة العلمية، وقد تمّ كلّ هذا انطلاقاً من «تفسير موضوعي» [1] للقرآن الكريم، أي انطلاقاً من النظر إلى القرآن الكريم من موقع علاقة الدين بتطور الفكر وبحركة التأريخ.

جهد جيل قام به فرد:

إنّ هذا العمل الذي يتمثل في استيعاب ونقد كلّ مذاهب الفلسفة المعاصرة، هو عمل لا يمكن أن يتم إلا عن طريق جيل من الفلاسفة والمفكّرين، هذا العمل قد قام به السيد الصدر وحده، فهو قد فتح الفكر الإسلامي المعاصر أمام تساؤلات جديدة تتمحور حول العقل ونظرية المعرفة والمنهج والتقدم، وإعادة بناء الحضارة الإسلامية، لذلك لقد أعاد الصدر النظر في كثير من جوانب الفكر الإسلامي القديم والمعاصر كما أعاد النظر في الفكر الغربي.

عقلانية المفكر الصدر:

والعقلانية كما تتجلّى في فلسفة السيد الصدر هي عقلانية تختلف عن العقلانية كما تتجلى في كلّ من الفلسفة الإسلامية والنزعة العلمية، إنّها

وفؤاد زكريا.

(١) محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي.

عقلانية تستمد قوتها من تواضعها وهي، نتيجة لذلك، عقلانية إنتقادية تجاه ذاتها وتجاه الموضوع، موضوع المعرفة، فالعقل هنا يستوعب إمكانياته ويستوعب نسبيته في الميدان الميتافيزيقي والاجتماعي، فالسيد الصدر عبر هذا الموقف، قد أنتقد وأعاد صياغة نظرية المعرفة في ميدان الاجتهاد وعلم الكلام والفلسفة والميتافيزيقا.

كيف حلّ الصدر مشكلة نسبية الحقيقة ؟

لقد جابه السيد الصدر مشكلة نسبية المعرفة ونسبية الحقيقة، فالفلسفة الغربية كالماركسية والوضعية وغيرهما من المذاهب، التي تنفي كلّ مصدر مطلق للوجود وللمعرفة وللحقيقة تهدّد الفكر الإسلامي، الذي يعتمد على الدين كحقيقة مطلقة، فكيف يمكن للفكر الإسلامي أن يقدم المعايير لإعاده بناء الحضارة الإسلامية ؟

عالج الصدر هذه المشكلة خارج الإطار الضيق للاختيار بين إطلاقية الحقيقة أو نسبيتها، فعلاقة الإنسان بالحقيقة أي بالدين هي علاقة بحث مستمر، لا شك أنّ الدين من حيث هو وحي يعتبر كحقيقة معطاة رحمة من الله، ولكن هذه الحقيقة لا يستوعبها الإنسان بصورة نهائية، فهو في وضعية بحث مستمر من موقع نسبيته ومن موقع علاقته بالدين المطلق، وقد صاغ السيد الصدر مفهوم «منطقة الفراغ» كمنهج يعبر عن العلاقة بين إطلاقية الحقيقة ونسبية الحوادث وما ينجم عن ذلك من نسبية للمعرفة على المستوى الإنساني، ويعتبر هذا دحضاً للفكر المحدث الذي يتهم الفكر الإسلامي بأنه فكر يعتمد على أفكار جاهزة، وبأنه يطرح نفسه كحقيقة مطلقة [1].

---

(١) المحدثون في العالم الإسلامي ليسوا نزهاء فلأنهم يعتبرون أن الفكر الإسلامي المعاصر هو مجرد وعظ

مع العلم بأنّ نسبية المعرفة في نظرية الصدر تختلف عن نسبية المعرفة في الفلسفة الغربية، كما تتجلى مثلاً في المذهب التجريبي، الفكر مرتبط بالتجربة كما يرى الصدر، ولكن هنا يقف الاتفاق مع الفلسفة التجريبية، التي تعطي الأهمية للتجربة، ولكنها لا تتجاوز الحوادث، وعلى العكس من ذلك، فلأنّ فلسفة الصدر لا تربط العقل بالحوادث، إلا من أجل وضعه في وضعية التجاوز: تجاوز المعطيات التجريبية لفتح باب الميتافيزيقيا.

فلسفة الصدر: من وصف الواقع إلى تغييره:

ويمكن القول على العموم: بأن فلسفة السيد الصدر لا تتخذ موقعها في الميدان الوصفي وحده (وصف الواقع) على غرار منهج العلوم الاجتماعية السائدة اليوم، أي فلسفة الصدر لا تكتفي بوصف الواقع وتحليله، كما أنّها لا تتخذ موقعها في خط فلسفات «المدن الفاضلة» ففي كلتا الحالتين تتحول الفلسفة إلى فلسفة محايدة، لأنها إما أن تكتفي بوصف الواقع، أو تكتفي بصياغة أفكار عامة ومجرّدة، وعلى العكس من كلّ ذلك فإن الصدر حاول أن يقدم من خلال كلّ كتاباته الأسس المنهجية والنظرية لفلسفة إسلامية معاصرة، كما حاول من خلال هذه الفلسفة أن يرسم معالم مسار الأمة نحو إعادة بناء الحضارة الإسلامية، ففلسفة السيد الصدر تجمع بين الواقع والمثال، فإذا كانت هناك مثالية في فلسفة الصدر فهي مثالية نوعية أي مثالية لها خصوصيتها على اعتبار أنها ليست من أنواع المثاليات الحالمة، بل هي مثالية متجذرة في تاريخ الأمة وفي الواقع، فهي تنطلق من الواقع لتغييره.

وإرشاد ولا يتضمن مفاهيم فلسفية، ويستدلون على ذلك بلجوئهم إلى بعض الكتابات ذات الأسلوب الوعظي ولكنهم يتغافلون ـ عمداً ـ عن ذكر مفكرين من أمثال الصدر ومالك بن نبي وعلي شريعتي ومرتضى مطهري.

الواقعية التبريرية والمثالية الحالمة:

فالصدر قد فتح بموقفه هذا طريقاً جديداً للفلسفة، فهو قد رسم معالم فلسفة إسلامية معاصرة خارج الواقعية التبريرية والمثالية الحالمة.

الحقيقة عند الصدر لا تتمثل في توافق العقل مع نفسه، كما أنّ الحقيقة ليست في توافق العقل مع الوجود.

مفهوم الخلافة تنتج عنه رؤية فلسفية تتمحور حول التطلع إلى المثل الأعلى، وما ينجم عن هذا التطلع من إرادة التجاوز: تجاوز عجز العقل وتجاوز الواقع المعطى، إنّ ما يميز فلسفة السيد الصدر هو التحليل لمواضيع قرآنية جديدة ولمفاهيم جديدة، وقد نتج عن هذا فتح مجال أوسع للبحث أمام الفكر الإسلامي المعاصر، إنّ طرح السيد الصدر لمشكلة علاقة الفلسفة بالدين من موقع نسبية الفلسفة يعبر عن موقف نقدي تجاه الفلسفة وتجاه العقل.

اكتشافات قرآنية:

إنّ هذه الرؤية الجديدة لعلاقة الفلسفة بالدين، جعلت فلسفة السيد الصدر في موقف بحث مستمر، فبدلاً من التوفيق بين الفلسفة والدين بصورة مبسطة ومتسرعة، وجّه السيد الصدر الفلسفة الإسلامية المعاصرة نحو تجاوز مفهوم التوفيق، وتوسيع مجال البحث أمام الفكر الإسلامي المعاصر، لقد كشف السيد الصدر عن قضايا ومواضيع فلسفية جديدة في القرآن الكريم كالفطرة والعقل والقيم والمجتمع والأمة والانحطاط

والتقدم، وحركة التأريخ وعلاقتها بسنن الله... الخ.

هذا إضافة إلى المواضيع الفقهية، التي كشف الصدر عن أبعادها المفهومية التي يتم من خلالها تنظير المذهب الاجتماعي الإسلامي.

القطيعة بين الفقه والفلسفة:

لقد تميز الفكر الإسلامي القديم بالقطيعة بين الفقه والفلسفة، وقد فقد الفقه حركيته عندما جمد ضمن إطار فقه الفروع، فبدلاً من تحليل المواضيع الفقهية في أفق فلسفي، حُصر الفقه في النظرة التجزيئية للقضايا وابتعد نتيجة لذلك عن الرؤية الكلية، التي يمكن من خلالها صياغة الرؤية الاجتماعية الإسلامية.

وهكذا كانت النتيجة الأولى، على الصعيد المعرفي، للقطيعة بين الفقه والفلسفة،القطيعة بين الفقه والسياسة، التي انتهت إلى غياب وجود فكر اجتماعي انطلاقاً من القضايا والمفاهيم الفقهية. فالفقه قد تاه وتشتت في جزئيات فقه الفروع، والفقهاء لم يطرحوا القضايا الاجتماعية وحلولها ضمن رؤية اجتماعية كلية، فالأحكام الشرعية المرتبطة بالصيام والزكاة والعمل والجهاد والإمامة والخلافة، لم يتم تحليلها ضمن رؤية كلية ومفهومية بسبب غياب الطرح الفلسفي للأحكام الشرعية.

وهناك نتيجة أخرى خطيرة بالنسبة للفكر الإسلامي: إنّ القطيعة بين الفقه والفلسفة قد دفعت بالفلسفة الإسلامية نحو التجريد والابتعاد عن واقع الأمة واهتمامات الشعوب الإسلامية.

لا شك أنّ علم الكلام قد استنبط بعض المفاهيم من القرآن الكريم كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتأكيد على مسؤولية الإنسان، غير أنّ علماء الكلام لم يحددوا عن طريق هذه المفاهيم رؤية إلى الإنسان والمجتمع، فهذه المفاهيم قد عزلت عن النظرة الإسلامية إلى الكون والإنسان.

اللقاء الصدر بين الاجتهاد والفلسفة:

ويتجلّى في هذا السياق عطاء السيد الصدر، فلسفة السيد الصدر تتحدّد في خط الاجتهاد، نقطة الاتفاق بين اجتهاد الصدر والاجتهاد في القديم تتمثل في الموقف التعبدي من النص، وقد تجاوز السيد الصدر الاجتهاد بمفهومه القديم عندما فتح العملية الاجتهادية على الفلسفة، وهذا ما مكنه من صياغة المذهب الاجتماعي الإسلامي، ومن صياغة الإطار العام لعلوم اجتماعية إسلامية تختلف عن العلوم الاجتماعية ذات المصدر الغربي، وهي العلوم الاجتماعية السائدة اليوم.

المشكلة المتافيزيقية:

فالسيد الشهيد الصدر اتخذ موقفاً من رؤية الفلسفة الغربية إلى الإنسان، وهي رؤية منفصلة عن الغيب، وعالج في هذا السياق المشكلة الميتافيزيقية من الناحية المعرفية، كما أنّه طرح هذه المشكلة من موقع علاقتها بالدين، وحلّل مدى تأثير الميتافيزيقيا على الحياة الاجتماعية.

رفض الصدر الموقف الماركسي والوضعي من الميتافيزيقا، وهو رفض مبني على التحليل النقدي، وطرح الفلسفة الإسلامية كبديل، إنّ الميتافيزيقا في نظر السيد الصدر ضرورية من الناحية العقلية ومن الناحية الدينية، فهي

ليست مرتبطة بتطور العقل، كما تزعم الوضعية التي تنفي الميتافيزيقا باسم تاريخ الفكر (مذهب أجوست كونت)، كما يرى الصدر بأنّ الميتافيزيقيا ليست مرتبطة بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة كما ترى الماركسية، فالتساؤلات الميتافيزيقية تساؤلات تصدر عن الإنسان بصورة فطرية.

هناك تناسق في نظر السيد الصدر بين العقل والوجود بين نظام الكون وتطلع العقل نحو معرفة معنى الوجود، فبنية العقل ليست غريبة عن الوجود، فالمبادئ الموجهة للعقلانية وللمعرفة كالعلية والغائية هي مبادئ ضرورية لا يمكن تصور العقل بدونها.

إنّ السيد الشهيد الصدر يرفض المذاهب الفلسفية، التي ترى أن الله خارج الكون، ويرفض في نفس الوقت، المحايثة التي تذيب الله في الكون، فصفات الله وأسماؤه تنفي المحايثة، كما تتجلى في المذاهب الفلسفية التي لا تميز بين الله والكون، فالصدر انتقد المحايثة باسم التعالي، غير أنّ التعالي في فلسفة الصدر لا ينفي المحايثة من حيث هي تعبير عن علاقة الله بالكون.

نظرية الاستقراء:

وعلى الرغم من أنّ المفكر السيد الصدر يعتمد على المنهج التجريبي للاستدلال على وجود الله: (اكتشف السيد الصدر دليلاً جديداً للاستدلال على وجود الله هو الدليل الاستقرائي أو العلمي).

فعلى الرغم من ذلك، فإنّه يرى بأن حقيقة الله سبحانه وتعالى والبعث الجسدي هي أمور تفوق قدرة العقل ومن هنا ضرورة الدين، فالدين يتضمّن

الغيب لكن الغيب بدوره لا ينفي العقل، فالدليل الاستقرائي يبرهن على وجود الله، ولكنه لا ينفي نسبية العقل أمام حقيقة الله، ويرى الصدر بأنّ القول بمعنى الوجود يتماشى مع الرؤية العلمية إلى العالم، وهذا هو التناقض الذي تصطدم به الفلسفة المادية في نظر السيد الصدر، لأنّ هذه الفلسفة تنظر إلى الطبيعة كمجرّد صدفة، أي لا مبرر لوجود الطبيعة ولوجود نظام الطبيعة، وتؤكد الفلسفة المادية، من جهة أخرى، على النظرة العلمية إلى الطبيعة، وهكذا فالصدر يرى بأن وجود الله يبرر الرؤية التي تعتبر أن العالم يخضع لنظام، أي يبرّر مبدأ خضوع العالم إلى قوانين.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن السيد الصدر اعتمد كذلك على المنهج العلمي (الاستقراء)، ليستدل على وجود نظام للكون وعلى وجود الله، فالصدر عالج المشكلة الميتافيزيقية من منظور ديني وعلمي وعقلي واجتماعي، قوة العقل بالنسبة إليه لا تكمن في العقل ذاته، بل تكمن في علاقات العقل مع الدين ومع العالم، فكل تغيير اجتماعي لا يتحقق إلا عن طريق تغيير نظرة الإنسان إلى الكون.

الخلاصة:

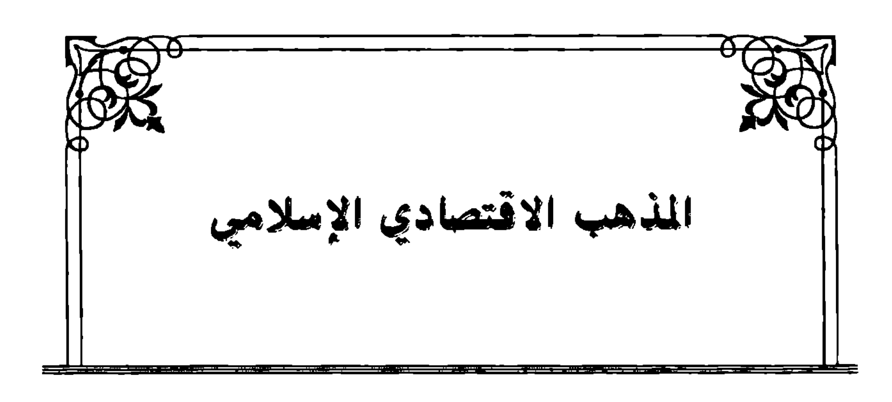
ونتيجة لما تقدم يمكن القول بأن الصدر أعاد صياغة الفلسفة الإسلامية القديمة والفكر الإسلامي على العموم، وأعاد كذلك صياغة فلسفة كل من الغزالي وابن رشد، فصاغ عن طريق هذا النقد، نقد الفلسفة الإسلامية ونقد الفلسفة الغربية، فلسفة إسلامية معاصرة ثرية من حيث المفاهيم والمنهج، فهي فلسفة لها موقعها ضمن الاتجاهات الفكرية المكونة للثقافة المعاصرة، بل وأكثر من ذلك، فقد قدم السيد الصدر للثقافة الإنسانية عامة فلسفة

جديدة تسعى إلى ربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى وبالقيم عن طريق ربطه بالنبوة والإمامة.



الفصل السادس

المذهب الاقتصادي الإسلامي



المذهب الاقتصادي الإسلامي

المذهب الاقتصادي الإسلامي، الذي صاغه الشهيد يهدف إلى التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

مقولتان أساسيتان:

وقد انتقد الشهيد كلا من الرأسمالية والاشتراكية من مبدأ التوازن بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. وذلك نتيجة لتركيزه صياغة المذهب الاقتصادي على مقولتين أساسيتين: خلافة الإنسان، وأن المالك الحقيقي هو الله تعالى.

ربط السيد الشهيد مبدأ الملكية الخاصة ذات الوظيفة الاجتماعية بهاتين المقولتين السابقتين. فالملكية الخاصة ذات البعد الاجتماعي هي تلك الملكية التي لا تتناقض مع العلاقات الاجتماعية المبنية على التضامن، والتي تميز الحياة الاقتصادية والسياسية للأمة.

لا شك أنّ الفكر الاقتصادي الإسلامي يولي أهمية كبرى للمصلحة العامة، ويربط حقوق العباد بحقوق الله. إلا أنّ هذا لا يعني أنّ المذهب الاقتصادي الإسلامي يذيب الفرد في المجتمع، فالإسلام، في نظر الشهيد، يختلف اختلافاً جذرياً عن الاشتراكية. فالملكية الخاصة وظيفية أي تلعب دوراً اجتماعياً. إلا أنها ليست ظرفية وتابعة لمرحلة تاريخية معينة، بل هي مبدأ ثابت يعبر عن قيمة الإنسان من حيث هو خليفة الله في الأرض.

فالزكاة والمصلحة العامة وتحريم الربا، كلّ هذه الأحكام والمفاهيم صاغها السيد الصدر صياغة فقهية وفلسفية، ليرسي عن طريقها المذهب الاقتصادي الإسلامي.

فالإسلام، في نظر الصدر، ينبغي أن لا تبرر رؤيته الاقتصادية والسياسية باسم قيم وتصورات أجنبية عنه. فالمذهب الاقتصادي الإسلامي يقوم على مبادئ وقيم إسلامية وكلّ محاولة للتوفيق بين الإسلام والاشتراكية أو بينه وبين الرأسمالية هي محاول غير مشروعة ومتناقضة مع الإسلام. فالملكية الخاصة تعبير عن اهتمام الشريعة بالإنسان ومبادراته. هي حكم شرعي ثابت، إلا أنها ليست محايدة تجاه القيم الأخلاقية، لأنّ الملكية الخاصة في المذهب الاقتصادي الإسلامي الذي صاغه الشهيد هي مشروعة ومحدودة ـ في نفس الوقت ـ بمتطلبات أخلاقية تحمل طابع الواجب الديني.

ربط الاقتصاد بالأخلاق:

إنّ ربط الاقتصاد بالأخلاق معناه أنّ المذهب الاقتصادي الإسلامي لا يعتبر الملكية الخاصة حقّاً مطلقاً يتصرف فيه صاحبه كما يشاء، فالملكية الخاصة

تتحدّد من موقع وظيفتها الاجتماعية، ومن موقع مبدأ التوازن الاجتماعي.

فطرح الرؤية الإسلامية للملكية في إطار توازن العلاقات بين الفرد والمجتمع، وفي إطار العلاقة بين الحياة الاجتماعية والغيب، أدى إلى موقف نقدي رافض لكل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي، لأنهما نظامان يفصلان بين الحياة الاجتماعية والحياة الروحية في طرحهما للمشكلة الاقتصادية.

استقلالية الاقتصاد الإسلامي:

فالشهيد طرح إشكالية تنظير المذهب الاقتصادي خارج الإطار النظري للمذهبين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي. فالمذهب الاقتصادي الإسلامي شيء آخر غير الرأسمالية والاشتراكية وذلك:

١ـ أنّه يتمتع بمرجعية تتمثل في كلام الله الذي لا ينفد [١].

٢ـ صياغة هذا المذهب لها حقلها النظري المتمثل في الأمة الإسلامية، وإنسان العالم الإسلامي بذهنيته وقيمه وتطلعاته.

اعتمد الشهيد إذن على النظرة الكلية والشمولية لا على النظرة التجزيئية. ومعنى هذا أنّ الرؤية الإسلامية للاقتصاد ليست متروكة لكلّ التأويلات. فهي ليست مجرد انعكاس لأخلاق المسلمين وتضامنهم، بل هي رؤية مؤطرة بمبادئ عامة وأحكام شرعية دقيقة ترسم للمجتهد الطريق لصياغة فكر اقتصادي إسلامي.

(١) انظر التفسير الموضوعي للقرآن: ٢٢ ـ ٢٣.

معالم المذهب الاقتصادي الإسلامي:

وعلى العموم، العقيدة وخلافة الإنسان والتسخير، الأخوة الإيمانية والوظيفة الاجتماعية للملكية الخاصة، كلّ هذه المفاهيم تشكل معالم المذهب الاقتصادي الإسلامي كما صاغه الشهيد.

من هذا المنظور انتقد الشهيد الأنظمة الاشتراكية في العالم الإسلامي، لأنّها تنظر إلى العلاقة بين الإسلام والاشتراكية نظرة تلفيقية. في حين أن الرؤية الاقتصادية الإسلامية مرتبطة شرعاً وعقلا وبصفة جوهرية وبنيوية بالنظرة الإسلامية للكون والإنسان. صياغة المذهب الاقتصادي الإسلامي كما طرحها الشهيد تتمّ في إطار العلاقة بين العقل والشرع. ولهذا الفكر الاقتصادي الإسلامي يتضمن، ضرورة، جانباً يتجاوز العقل. هو فكر اجتهادي نابع من إشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع.

لا شك أن الفكر المحدث الذي راح يوفق بين الإسلام والاشتراكية انطلق من نفس هذه الإشكالية، لكن خارج إطار الاجتهاد لا داخله، فالفكر المحدث ينطلق من فكرة تكييف الإسلام مع التاريخ ومع الأنظمة الاقتصادية والسياسية، لا من الواجب الشرعي والتعبدي الذي يقتضي تكيف الواقع والتاريخ حسب متطلبات الإسلام.

شروط صياغة المذهب:

فمن النظرة التعبدية للنص في علاقته بالعقل وبالواقع حدّد الشهيد السيد محمد باقر الصدر الشروط الفقهية والمنهجية والفلسفية، لصياغة

المذهب الاقتصادي الإسلامي:

«إننا في وعينا للاقتصاد الإسلامي، لا يجوز أن ندرسه مجزأً بعضه عن بعض. نظير أن ندرس حكم الإسلام بحرمة الربا، أو سماحه بالملكية الخاصة، بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط العام. كما لا يجوز أن ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي، بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً عن كيانات المذهب الاجتماعية والسياسية الأخرى، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات... وإنما يجب أن نعي الاقتصاد الإسلامي ضمن الصيغة الإسلامية العامة، التي تنظم شتى نواحي الحياة في المجتمع...

فمن الخطأ أن لا نعير الصيغة الإسلامية العامة أهميتها، وأن لا ندخل في الحساب طبيعة العلاقة بين الاقتصاد وسائر أجزاء المذهب، والتأثير المتبادل بينها في كيانه العضوي العام.

كما يجب أيضاً أن لا نفصل بين المذهب الإسلامي بصيغته العامة، وبين أرضيته الخاصة التي أعدت له، وهيأ فيها كلّ عناصر البقاء والقوة للمذهب... الصيغة العامة للمذهب ـ أي مذهب كان ـ تحتاج إلى أرضية وتربة، تتفق مع طبيعتها، وتمدّها بالعقيدة والمفاهيم والعواطف، التي تلائمها. فلا بدّ لدى تقدير الصيغة العامة للمذهب أن ندرسها على أساس التربة والأرضية المعدة لها، أي ضمن إطارها العام.

وهكذا يتضح أن الاقتصاد الإسلامي مترابط في خطوطه وتفاصيله، وهو بدوره جزء من صيغة عامة للحياة... ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي حين يدرس الاقتصاد الإسلامي بما هو مخطط مترابط، وبوصفه

جزءاً من الصيغة الإسلامية العامة للحياة، التي ترتكز بدورها على التربة والأرضية، التي أعدها الإسلام للمجتمع الإسلامي الصحيح»[(١)].

وهكذا فالمسألة ليست مسألة اختيار بين الإسلام والعقلانية كما يدعي الفكر الغربي والفكر المحدث التابع له في العالم الإسلامي. بل الاختيار يتم بين عقلانية مبنية على الوضعية، وهي رغم محدوديتها تطرح نفسها كمطلق، وبين عقلانية مرتبطة بالغيب وتعي، تبعاً لذلك، نسبيتها التي تشكل قوتها، لأنها تجعلها عقلانية مفتوحة قادرة على استيعاب حركة التاريخ والتحكم فيها.

وعلى العموم فالرؤية الإسلامية للاقتصاد لا ترتكز على مجرّد نظرة أخلاقية. فالأحكام والمفاهيم المستنبطة من الشريعة عن طريق الاجتهاد تؤطر وتقود صياغة المذهب الاقتصادي الإسلامي.

أثر البعد الغيبي على المذهب الاقتصادي:

وبفضل علاقته بالجانب الروحي وبالغيب، يمكن للمذهب الاقتصادي الإسلامي أن يساهم في طبع العلاقات الدولية بطابع إنساني. فمساهمة الفكر الاقتصادي الإسلامي كما صاغه الشهيد، يمكن أن تكون حاسمة تجاه الأزمات التي تعاني منها شعوب العالم، وتجاه علاقة الاستغلال التي تمارس على المستضعفين من طرف المستكبرين. ذلك أن الشهيد بفضل نظرته الشمولية قد كشف عن الرؤية الأخلاقية الاقتصادية الموجودة بصفة ضمنية وصريحة في الشريعة الإسلامية، تلك الرؤية التي ترى أنّ الإنسان هو الهدف

---

(١) اقتصادنا: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

والغاية لا الاقتصاد.

فالسيد الصدر قد بيّن أنّ الملكية في مفهومها الإسلامي تختلف عن الملكية في الحضارة الغربية، حيث تقوم على التصور المادي للكون، الأمر الذي أدى بها إلى الاستناد على الإسراف والتبذير وحرية التصرف اللاأخلاقية واللاإنسانية.

في حين أنّ الملكية في الرؤية الإسلامية هي ذات وظيفة فردية واجتماعية وروحية. إن إرجاع الملكية إلى الله (الله هو المالك الحقيقي)، ومفهوم الاستخلاف يجعلان الملكية خارج شمولية الاشتراكية التي تذيب الأفراد في المجتمع وخارج فردانية الرأسمالية، هي تقوم بوظيفة اجتماعية طالما أن صاحبها، سواء كان فرداً أو جماعة، هو مستخلف، أي هو مسؤول أمام الله والمجتمع عن تصرفه.

يقول السيد الشهيد الصدر قدس سره: «...وأما المجتمع الإسلامي فلا تنطبق عليه الصفة الأساسية لكلّ من المجتمعين (الرأسمالي والاشتراكي)، لأنّ المذهب الإسلامي لا يتفق مع الرأسمالية في القول: بأنّ الملكية الخاصة هي المبدأ، ولا مع الاشتراكية في اعتبارها للملكية الاشتراكية مبدأً عاماً.

بل إنّه يقرّر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد، فيضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة) بدلاً عن مبدأ الشكل الواحد للملكية، الذي أخذت به الرأسمالية والاشتراكية. فهو يؤمن بالملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة.. وليس هناك أدلّ على صحة الموقف الإسلامي من الملكية، القائم على أساس مبدأ الملكية المزدوجة...

من واقع التجربتين الرأسمالية والاشتراكية.

فان كلتا التجربتين اضطرتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر للملكية، الذي يتعارض مع القاعدة العامة فيهما، لأنّ الواقع برهن على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية..

والثاني من أركان الاقتصاد الإسلامي، السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة بحدود من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام» [١].

لقد كانت إحاطة الشهيد بالفكر الاجتماعي الغربي وافية ونقدية. ويتجلّى عمق تحليله في تشخيصه لظاهرة الفردانية في النظام الرأسمالي وظاهرة الشمولية وذوبان الفرد في المجتمع في النظام الاشتراكي.

وينتهي الشهيد إلى أنّ الفكر الاجتماعي الغربي لم يحلّ مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، كما يبرز الشهيد عجز الفكر الغربي في الميدان العلمي (العلوم الإنسانية)، وهو الجانب الذي فتن كثيراً من المفكّرين في العالم الإسلامي دون نقد وتفكير وإعادة النظر.

وقد أكد الشهيد على المبادئ والمفاهيم الإسلامية، لا في جانبها الروحي والتعبدي فحسب، بل في جانب الاستفادة منها لصياغة علوم اجتماعية وتوجيهها حسب متطلبات النص، ومتطلبات إنسان العالم الإسلامي.

---

(١) نفس المصدر: ٨٥٢ ـ ٩٥٢ ـ ٦٢٠.

إنّ ربط الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالغيب يؤدي إلى نموذج للتنمية يتناقض مع النموذج الغربي، الذي يكون فيه الإنتاج والاستهلاك غايات في ذاتها. فنموذج التنمية، كما أرسى معلمه الشهيد، مرتبط بالقيم الروحية، ووسيلة لتجسيد خلافة الإنسان لله في الأرض.

نموذج التنمية في التصور الإسلامي لا يخضع للعبث، بل لعقلانية صارمة تستمد قوتها من معنى الوجود الإنساني. فغايات النموذج التنموي ليست في ذاتها، لأنّ عملية التنمية، من حيث هي جهاد، مرتبطة بالمطلق: «... إنّ اتجاه إنسان العالم الإسلامي إلى السماء، لا يعني بمدلوله الأصيل استسلام الإنسان للقدر، واتكاله على الظروف والفرص، وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع... بل إنّ هذا الاتجاه لدى الإنسان المسلم يعبر في الحقيقة عن مبدأ خلافة الإنسان في الأرض، فيما يميل بطبيعته إلى إدراك موقفه في الأرض باعتباره خليفة لله. ولا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته، التي تجعل منه خليفة السيد المطلق في الكون، لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف، لأنّ الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يستخلف عليه...

ولهذا قلنا: إنّ إلباس الأرض إطار السماء يفجر في الإنسان المسلم طاقاته، ويثير إمكاناته، بينما قطع الأرض عن السماء يعطل في الخلافة معناها... فالسلبية لا تنبع عن طبيعة نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء بل عن تعطيل قوى التحريك الهائلة في هذه النظرة بتقديم الأرض إلى هذا الإنسان في إطار لا ينسجم مع تلك النظرة» [١].

(١) نفس المصدر: (ص ـ ع).

وهكذا يتبيّن بوضوح أنّ صياغة المذهب الاقتصادي الإسلامي لا تتمثل في عملية تلفيقية بين الإسلام والمذاهب الاقتصادية الغربية. فالمذهب الاقتصادي الإسلامي يتضمن عناصر ترتبط كلها بنظرة الإسلام إلى الكون والإنسان. فالمذهب الاقتصادي الإسلامي هو جزء من كل. هو عنصر من عناصر الرؤية الإسلامية للحضارة ولحركة التأريخ وللإنسان.

وعليه، فبفضل المجتهدين من أمثال الشهيد محمد باقر الصدر، الذين ساهموا في صياغة المذهب الاقتصادي الإسلامي، أصبح الفكر الإسلامي في المجال الاجتماعي له ما يقوله في ساحة صراع المذاهب والأيديولوجيات.

النقد الجذري للفكر الغربي وطرح البديل الإسلامي:

إنّ نقد الشهيد لفكرة التوفيق بين الإسلام والرأسمالية، أو بين الإسلام والاشتراكية، لم يبرز من خلال نموذج صراعي محض، بل انطلق من نقد عميق للحضارة الغربية كحقل نظري لكلّ من النظامين الرأسمالي والاشتراكي.

وهكذا فالصراع بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي كما يطرحه الشهيد، ليس مجرّد صراخ انفعالي وعاطفي، بل هو صراع عن طريق القيم والمفاهيم انطلاقاً من رؤية إلى الكون والإنسان والتاريخ.

إنّ الفكر المحدث في العالم الإسلامي يشبه، من بعض الوجوه، الفلسفة الإسلامية القديمة. فإذا كانت هذه الأخيرة قد انبهرت بالفلسفة اليونانية، وانتهت إلى إخضاع الدين الإسلامي لمقولات الفلسفة اليونانية.

فإنّ الفكر المحدث في العالم الإسلامي قد انطلق في موقفه من الفكر

الغربي من نفس الموقع الأبستمولوجي [1]: يحلل الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي وصيرورته من خلال النسق المعرفي والقيمي الغربي. الشيء الذي جعل الفكر المحدث فكراً تابعاً ونخبوياً عقيماً لا علاقة له بالشعوب الإسلامية، التي تكوّن المادة الخام لكلّ تنظير.

الاجتهاد كأداة للمعرفة في مقابل الوضعية:

أما الفكر الإسلامي كما طرحه الشهيد فهو، بحكم اعتماده على الاجتهاد، كأداة معرفية وشرعية، لاستيعاب حركة التاريخ وتوجيهها، ولاستيعاب ثقافات الشعوب ومواجهة المستجدات، مؤهل لصياغة طريق جديد ـ غير الطريق الرأسمالي أو الاشتراكي ـ للتنمية والتقدم.

فالاجتهاد بمعناه الواسع هو الإطار الذي صاغ الشهيد ضمنه نقده للفكر الغربي، كما صاغ ضمنه، كذلك، الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي.

لقد لجأ الشهيد إلى إطار مفهومي وقيمي وفّر له الإمكانيات، التي تحرّر الفكر الإسلامي من سجن الوضعية وغياب البعد الروحي من النظام المعرفي.

فالشهيد يرى في هذا السياق أنّ صياغة الرؤية الاجتماعية ـ السياسية الإسلامية لا يمكن أن تبرز إلى الوجود بمجرد تصحيحات للنظام الاشتراكي، أو بمجرّد التلفيق بين الاشتراكية والرأسمالية. يرى الشهيد أنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي لا يمكن صياغته إلا نتيجة لثورة على

(١) الابتسمولوجيا: معناه الاشتقاقي علم العلم. فهذا المفهوم يعني لدى الدارسين: الشروط التي تساهم في إنتاج المفاهيم في علم من العلوم.

صعيد القيم والمفاهيم تنبع من القرآن الكريم والسنة الشريفة. ومعنى هذا أنّ الرؤية الاجتماعية ـ السياسية الإسلامية يلازمها نموذج معرفي يختلف جذرياً عن مسلمات وبديهات النموذج المعرفي المؤسس على الوضعية.

النظامان الرأسمالي والاشتراكي ينبعان، بالنسبة للشهيد، من مصدر واحد: الوضعية. فكلّ محاولة توفيق بين الإسلام وأحد هذين النظامين معناه إدماج الإسلام في الرؤية الوضعية لحركة التاريخ.

وهكذا بينّ الشهيد أن نشاط الفكر الإسلامي من خلال النموذج المعرفي للفكر الغربي يؤدي إلى التلفيق والتكرار بدلا من الإبداع والابتكار اللذين يحتاج إليهما العالم اليوم.

إنّ فكر الشهيد كمحاولة للبحث خارج الرؤية الغربية للمجتمع والتاريخ. أي البحث عن نموذج إسلامي للاقتصاد وللتطور، هي محاولة لها مشروعيتها المنهجية والعلمية ومتطلباتها الواقعية والتاريخية.

بالنسبة للشهيد، كلّ المفاهيم التي تتم صياغتها من منظور وضعي هي تعبير عن رؤية الخطأ والانحراف. فالنموذج الحضاري الإسلامي ومرتكزاته النظرية في مجال الاقتصاد والاجتماع والسياسة لا يمكن أن يستخرج من مجرّد عملية تركيبية بين الرأسمالية والاشتراكية، بل يبرز إلى الوجود نتيجة لعملية تصحيحية جذرية للخلفية الفلسفية، التي يرتكز عليها الفكر الغربي، لتشمل بعد ذلك المفاهيم الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وهكذا، فموقف الشهيد في هذا المجال بين لنا أنه انطلق ـ في صياغته للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي ـ من موقع البحث عن الرؤية الإسلامية،

لأنّ نشاط الفكر من خلال المرتكزات المنهجية والفلسفية للفكر الغربي لن ينتهي إلا إلى مسلمات وبديهيات الفكر الغربي، ولن يتحرر الفكر الإسلامي من القيم والمفاهيم، التي تقف عائقاً أمام تحرر الرأسمالية والاشتراكية من الأزمة ذات الأبعاد المعرفية والإنسانية والأخلاقية.

فالرؤية الإسلامية للحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وللتاريخ ينبغي، حسب منهجية الشهيد السيد محمد باقر الصدر، أن تتم في إطار نظري مختلف اختلافاً جذرياً عن الإطار النظري، الذي صيغت ضمنه المذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية، وبعبارة أخرى: إنّ صياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي لا تتم باللجوء إلى الفكر الغربي، بل باللجوء إلى النص وواقع الأمة وتاريخها.

الطعنة النجلاء في قلب الماركسية:

ومن هذا المنظور انتقد الشهيد النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية كأساس للفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي على العموم والفكر الماركسي على الخصوص، وذلك ضمن نقده للمادية التاريخية:

«وبالرغم من وصول الماركسية إلى هذه النتيجة، في تحليلها الاجتماعي، أبت أن تطبق هذه النتيجة على نظريتها التاريخية نفسها. فنادت المادية التاريخية كحقيقة مطلقة، وأعلنت عن قوانينها الصارمة، بوصفها القوانين الأبدية، التي لا تقبل التغيير والتعديل، ولا يصيبها شيء من عطل أو عجز في المجرى التاريخي الطويل للبشرية. حتى كان المفهوم الماركسي للتاريخ، نقطة انتهاء للمعرفة البشرية كلّها. ولم تكلف الماركسية نفسها، أن تتساءل:

من أين نشأ هذا المفهوم الماركسي؟ أو أن تخضعه لنظريتها العامة في المعرفة.

ولو كلفت الماركسية نفسها شيئاً من ذلك ـ كما يحتمه الحساب العلمي ـ لاضطرت إلى القول: بأنّ المادية التاريخية، بوصفها نظرية معينة، قد انبثقت من خلال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

فهي ككل نظرية أخرى، نابعة من الظروف الموضوعية التي تعيشها.

وهكذا نجد، كيف أنّ المادية التاريخية تحكم على نفسها، من ناحية أنها تعتبر كلّ نظرية انعكاساً محدوداً للواقع الموضوعي الذي تعيشه.

ولا تعدو هي بدورها أيضاً، أن تكون نظرية قد تبلورت في ذهن إنساني عاش ظروفاً اجتماعية واقتصادية معينة. فيجب أن تكون انعكاساً محدوداً لتلك الظروف ومتطوِّرة تبعاً لتطورها، ولا يمكن أن تكون هي الحقيقة للتأريخ» [1].

وهكذا بيّن الشهيد أن الفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي هو مجرّد انعكاس سلبي لمؤثرات ظرفية أو لمرحلة تاريخية معينة. فنسبيته نسبية انعكاس لأوضاع معينة، وليست نسبية كتلك التي تلازم الفكر العلمي وتجعله منفتحاً وقابلا للتطور.

الثابت والمتغير النص والاجتهاد:

أما الفكر الاجتماعي ـ السياسي كما طرحه الصدر فهو يتمتع بالقوة التي تؤهله لعدم الاهتزاز أمام تحديات الواقع وحركة التاريخ، لأنه فكر مبني على

(١) اقتصادنا: ٦٥.

العلاقة بين المطلق والنسبي، بين الثوابت والمتغيرات، بين النص والاجتهاد. فهو فكر يعي، منذ البداية، متغيراته وثوابته.

فالإسلام يحلّ المعادلة الصعبة التي انهزمت أمامها كلّ الفلسفات المتمثلة في العلاقة بين المتغير والثابت. يحلّها عن طريق منهجية صاغها المفكّرون المسلمون بفضل إرشادات ربانية. هذه المنهجية هي الاجتهاد.

فالشهيد عندما صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي، صاغه من موقع المجتهد، وانطلاقاً من مفاهيم الاجتهاد حول الثوابت والمتغيرات. فهولا يفكر خارج التاريخ بل بالتاريخ، لكن دون أن يسقط في فخ النزعة التاريخية، لأن الفكر الاجتماعي ـ السياسي مرتبط بالنصّ لا بالواقع أو بالتاريخ فحسب.

إنّ طريق صياغة الفكر الإسلامي المحقق لانتصار الأمة ونهضتها هو الطريق الذي تتم فيه صياغة هذا الفكر حسب شروط الدين أي من موقع الاجتهاد وعلاقة الفكر بالنص من حيث هي علاقة النسبي بالمطلق.

أما الطريق الذي تستنبطه عقلانية الإنسان المنفصلة عن الله تعالى فهو دائماً طريق خاطئ يزيد في انحطاط الأمة.

اللاواقعية واللاعقلانية صفتان ملازمتان للفكر الغربي بحكم عدم ارتباطه بالمطلق، وفصله الرؤية الاجتماعية ـ السياسية عن أبعادها الميتافيزيقية.

وعلى العكس من ذلك فإنّ خصائص الفكر الاجتماعي ـ السياسي

الإسلامي من الناحية المنهجية والمعرفية تتمثل في العلاقة بين العقل والدين والواقع. وتتمثل من ناحية الهدف في العمل على تجسيد متطلبات خلافة الإنسان للهّ في الأرض.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي يسعى، بحكم هذه الخصائص، إلى صياغة منهجه للتغير حسب متطلبات الإسلام ومتطلبات الواقع شريطة أن تخضع هذه الأخيرة لمبدأ إعادة الإسلام إلى أرض الواقع، أي تكييف هذا الأخير حسب متطلبات الشريعة.

وهذا ما يجعل الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي يحتوي الواقع كلّه، لأنه يستقطب كلّ مواقع التصور الإنساني على أساس المنهج والهدف اللذين يرتكز عليهما هذا الفكر.

ولهذا فنقد الشهيد السيد محمد باقر الصدر للاشتراكية والرأسمالية كان من موقع النموذج الحضاري الإسلامي، لا من موقع التوفيق بين الإسلام والفكر الغربي.

فتحليله يجمع بين رفض الماركسية والرأسمالية في مجال الاقتصاد والاجتماع والسياسة من موقف معرفي يسعى إلى البحث خارج الطرح البشري للمسألة الاجتماعية والسياسية.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي هو إذن ـ بحكم مرجعيته ـ عقيدة إسلامية على مستوى المفاهيم (ومن هنا شعور المسلمين بالالتزام تجاه هذه المفاهيم).

إن مسار الفكر الاجتماعي ـ السياسي، كما طرحه الشهيد، يتّجه نحو الإبداع، لأنّه وضع نفسه في موقع متحرر وناقد لنموذج التفكير الاجتماعي ـ الغربي.

شبهة وردّها:

قد يقال: بأنّ فكرة التوجيه في الحياة الاقتصادية والعقلنة، وإعطاء أهمية للمبادرات الفردية في إدارة الاقتصاد هي خصائص غربية واضحة، ولا يعطي الاستشهاد الدائم بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والأحكام الفقهية المشروعية ـ الإسلامية لهذه الخصائص.

لاشك أنّ بعض الجوانب والعناصر قد تكون مشتركة بين كلّ الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية. إلا أنّ هذه العناصر تتشكل حسب المجموعة التي تنتمي إليها وحسب نسق العلاقات، التي تربطها مع العناصر الأخرى ومع القاعدة التي يرتكز عليها النظام الاقتصادي والاجتماعي، وهي العقيدة الإسلامية بالنسبة للفكر الاجتماعي الإسلامي، وما تنتجه هذه العقيدة من مفاهيم وقيم ونظرة إلى الكون والإنسان تنعكس على نفسية الأفراد وعلى العلاقات الاجتماعية بشكل يجعل الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تتخذ مساراً له خصوصيته، ولا يشبهه مسار الأنظمة المرتكزة على الوضعية[١].

وعلى هذا النحو لم يعد معيار النشاط الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية معياراً من خارج المواقع فحسب (المصدر الإلهي للقيم والمفاهيم في مجال

---

(١) انظر اقتصادنا: ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

الحياة الاجتماعية ـ السياسية)، وإنما معيار يلتقي مع قانون موضوعي لتطور الواقع(ذهنية إنسان العالم الإسلامي وتطلعه إلى تجسيد متطلبات الشرعية في الواقع الحي). فهنا يلتقي الشرع مع الواقع ولا يتناقض معه [١].

وهكذا فالإسلام والواقع (الحقل النظري المتمثل في الأمة) يوفّران الأرضية لصياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي. فالأمة تملك الاستعداد على الصعيد الذهني والنفسي لممارسة المفاهيم الاجتماعية ـ السياسية الإسلامية، ولعملية التغيير التاريخي حسب متطلبات الإسلام.

فنقد الشهيد للفكر الغربي جعل هذا الأخير معطى نسبياً، وأوضح التناقض الذي ينتج عن كلّ محاولة لنقل البناء الثقافي والفكري الغربي إلى العالم الإسلامي.

من الدفاع إلى الهجوم:

لقد نقل الشهيد مواجهة الفكر الغربي من موقف الاستسلام والرفض الهزيل إلى موقف النقد، وطرح البديل الإسلامي في ميدان الفكر الاجتماعي ـ السياسي على العموم وميدان العلوم الاجتماعية على الخصوص، يقول السيد محمد حسين فضل الله: «السيد محمّد باقر الصدر الذي كان فكره وقلمه يمثلان النقلة المتقدمة لحركة الاتجاه الإسلامي الراشد، قد كتب في تلك الفترة كتاب فلسفتنا، الذي يعتبر بحق الكتاب الذي نقل الصراع مع الشيوعيين من أسلوب الغوغاء إلى أسلوب الفكر العلمي، مما يعطي الانطباع بأنّ الاتجاه الإسلامي الجديد لا يتحرك في مواجهته للشيوعية من

---

(١) انظر اقتصادنا: و ـ ز ـ ط ـ ي ـ م ـ ن (من مقدمة الكتاب).

المواقع السياسية الموجهة لمصلحة الغرب، بل يتحرك من موقع الإيمان بأنّ الطريق الوحيدة لتحصيل القناعات العقيدية هو الحوار الفكري المبني على القواعد الجديدة» [١].

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذي صاغه الشهيد يتبنى تاريخ الأمة الإسلامية ويرتبط بالجذور الحضارية للشعوب الإسلامية. وهذا الربط بين الفكر الاجتماعي والتاريخ هو ربط بين هذا الفكر والعقيدة، لأنّ التاريخ يتضمن العقيدة والعقيدة تتضمن التاريخ، على اعتبار أن مسار الأمة تشكل بفضل القيم والمفاهيم التي ـ تتضمنها العقيدة.

يقول السيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ منتقداً المادية التاريخية:

«... فإنّ الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلّها الصحيح. ذلك أنّ الحل يتوقّف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة، وهذا التوفيق هو الذي يستطيع أن يقدمه الدين للإنسانية، لأنّ الدين هو الطاقة الروحية، التي تستطيع أن تعوض الإنسان عن لذائده الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملا في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأنّ هذا الوجود المحدود الذي يضحي به ليس إلاّ تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمها التجارية المادية... وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة بالدوافع الذاتية، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني» [٢].

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله: مقدمة رسالتنا: ١٥ ـ ١٦، ذكر في: ١٣٤ ـ ١٣٥ الحوار الفكري والسياسي ـ المركز الإسلامي للأبحاث السياسية ١٩٨٥م.
(٢) اقتصادنا: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

المضمون الجوهري للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي:

الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي كما طرحه الشهيد هو فكر له منهج، إنّه يشكل بناءً نظرياً متكاملاً، له وجهته الخاصة في الكون والمجتمع والإنسان والتاريخ، فجوهر الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي يقوم في الإطار التاريخي على تصور مجتمع الخلافة، وفى الإطار الاقتصادي على الملكية المزدوجة (خاصة وعامة) وفى الإطار السياسي على الولاية التي هي دولة ـ الأمة واستمرار لدولة المدينة التي أسسها الرسول الأعظم ﷺ بأمر من الله تعالى.

فهذه المفاهيم كلّها تشكل مضمون الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي باستمرار بحيث لا يمكن أن يغير عنصر من هذه العناصر دون أن يحدث تغييراً جوهرياً وتحولاً في كل مرتكزات هذا البناء. وهو تحول يعني، في الحقيقة، المروق عن شرع الله.

فالبناء النظري للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي ليس وليد ظروف اجتماعية واقتصادية، وليس وليد مرحلة تاريخية.

بل هو مجموع الثوابت، التي ترتكز عليها عملية التنظير في المجال الاجتماعي ـ السياسي.

الإنسان فاعل في الإسلام ومنفعل في الماركسية:

وهذا يعني، في إطار علاقة الإنسان بالواقع وبالتاريخ، أنّ الإنسان هو الذي يملك مبادرة التغيير، وليست الظروف الاجتماعية أو وسائل الإنتاج

كما هو الحال في الماركسية، التي ترى أنّ المحتوى الداخلي للإنسان لا ينمو ولا يتغير إلاّ بعد إحداث تغيير في طريقة الإنتاج ونوعية القوى المنتجة.

يقول الشهيد السيد محمد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ: «فهو (أي الإنسان) بصورة مستقلة عنها لا يمكنه أن يفكر تفكيراً اجتماعياً، أو أن يعرف ما هو النظام الأصلح؟ وإنما القوى المنتجة هي التي تملي عليه هذه المعرفة» (١).

ونتيجة لذلك فإنّ الالتزام بالمصلحة الاجتماعية يزداد نمواً مع زوال الملكية الخاصة، ذلك الزوال الذي يقضي على أنانية الإنسان، والجري وراء مصالحه.

وهكذا فالماركسية ترى أن تغيير المحتوى الداخلي للإنسان، لنزع ميوله الفردية وزرع ميول اجتماعية مكانها هي عملية مرتبطة بعوامل خارجية (الملكية العامة) لا بالقيم الأخلاقية. وفي المقابل نرى عكس ذلك تماماً بالنسبة للنظام الرأسمالي، الذي يربط حرية التملك بالحرية المطلقة، التي ينبغي للإنسان أن يتمتع بها. فالحرية وحقّ التملك عنصران مترابطان.

ويرى السيد الشهيد الصدر أن الإسلام يتجاوز فكرة الحرية في مفهومها الرأسمالي، بتأكيده على مبدأ الحرية في نطاق محدود بحدود القيم، التي تحافظ على سلامة مسيرة البشرية عبر التاريخ.

أما بالنسبة للعلاقة بين الإنسان والظروف الاجتماعية، فالشهيد يرى أن الإسلام لا ينكر تدخل هذه الأخيرة في تشكيل الإنسان وتشكيل الفكر

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية: ١٦ ـ ١٧ دار الزهراء الطبعة السادسة ـ ١٩٨٧م.

الاجتماعي، لكن الإنسان يبقى أساس عملية التغيير لا وسائل الإنتاج ونوع الملكية، وبالنسبة للعلاقة بين الفكر الاجتماعي السياسي والمجتمع، فان تأثير العوامل الاجتماعية هو تأثير مضبوط ـ من الناحية الشرعية والمنهجية والمعرفية ـ داخل منطقة الفراغ، التي حدّد الشرع إطارها من جهة، وحسب ثوابت الإسلام حول الكون والإنسان والتاريخ من جهة أخرى.

منطقة الفراغ ومنهجية الاستيعاب:

يقول السيد الشهيد الصدر محدّداً منهجية الإسلام في استيعاب حركة التاريخ: لماذا وضعت منطقة الفراغ ؟.

والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه، تقوم على أساس: أنّ الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أو تنظيماً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم. وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لابد لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، أن ينعكس تطور العصور فيها، ضمن عنصر متحرك، يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة.

ولا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث. بل تعبر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها

صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف»[١].

إنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الرأسمالي والاشتراكي يحمل بذور تسيء الإنسان وتحوله إلى كائن سلبي نتيجة للإطار العام الذي تشكل فيه الفكر الغربي والمتمثل في إنقطاعه عن المطلق.

دور الإنسان في التغيير:

إنّ الماركسية، بالنسبة للشهيد، لا تعطي دوراً حاسماً للإنسان في التأريخ، لأنّها ترد حركة التاريخ كلها إلى البنية التحتية (الاقتصادية).

ولكن الرأسمالية ليست، بالنسبة للسيد الصدر، بأحسن من الماركسية في مجال دور الإنسان في تحريك التاريخ، لأنّ الديمقراطية لا تحمل في طياتها علاج مشكلة الإنسان.

ذلك لأن فكرة الديمقراطية فكرة توجد في الفراغ لأنّها تفتقد الأساس الحقيقي، الذي يثبتها ويمدّها بالقوة اللازمة لتقوم بدورها في تحريك التاريخ.

فالفاعلية اللازمة لتغيير الواقع تنبع من المحتوى الروحي الداخلي للإنسان بالنسبة للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي. وهنا تتجلّى ثوابت الفكر الإسلامي، التي صاغها الشهيد يفضل الإرشادات المنهجية من القرآن الكريم والسنة الشريفة: كالفطرة وسنن الله في الكون. يقول السيد الصدر مفسراً قوله تعالى: ﴿... إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ...﴾[٢]:

---

(١) اقتصادنا: ٦٣٨ ـ ٦٤١.

(٢) الرعد: آية ١١.

«هذه السنة التاريخية للقرآن... بيّنت بلغة القضية الشرطية، لأنّ مرجع هذا المفاد القرآني إلى أن هناك علاقة بين تغييرين: بين تغيير المحتوى الداخلي للإنسان وتغيير الوضع الظاهري للبشرية والإنسانية، مفاد هذه العلاقة قضية شرطية، أنّه متى وجد ذلك التغيير في أنفس القوم، وجد هذا التغيير في بناء القوم وكيان القوم» [1].

المحتوى الداخلي والمثل الأعلى:

وهكذا المحتوى الداخلي للإنسان هو ـ بالنسبة للشهيد ـ القاعدة والأساس للبناء العلوي، للحركة التاريخية.

إلا أنّ المحتوى الذهني ليس محتوى غائماً مطاطياً بدون شكل. وهنا يتساءل السيد الصدر: «ما هو المحور الذي يستقطب عملية بناء المحتوى الداخلي للإنسانية؟. المحور الذي يستقطب عملية البناء الداخلي للإنسانية هو المثل الأعلى» [2].

فالمحتوى الداخلي للإنسان كمحرك للتاريخ يحدده المثل الأعلى، يُحدّده ويحدّد مدى إمكانياته وطاقاته التغييرية: «فإنّها جميعاً تنبثق عن وجهة نظر رئيسية إلى مثل أعلى للإنسان في حياته، للجماعة البشرية في حياتها. وهذا المثل الأعلى هو الذي يحدد الغايات التفصيلية، وينبثق عنه هذا الهدف الجزئي وذلك الهدف الجزئي. فالغايات بنفسها محركات للتاريخ وهي بدورها نتاج لقاعدة أعمق منها في المحتوى الداخلي للإنسان، وهو المثل الأعلى الذي تتمحور فيه كلّ تلك الغايات، وتعود إليه كلّ تلك الأهداف.

---

(١) التفسير الموضوعي للقرآن: ١٠٥.
(٢) نفس المصدر.

فبقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً، تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا المثل الأعلى محدوداً أو منخفضاً تكون الغايات المنبثة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً»[١].

التطلع إلى المثل الأعلى:

وهكذا ينتهي السيد الشهيد إلى الكشف عن خصوصية مفهوم الصيرورة التاريخية في الإسلام. إنّها صيرورة نابعة من تطلع النسبي إلى المطلق. إنّ نسبية الإنسان لا ينتج عنها إلاّ تطلع نسبي ومثل أعلى نسبي.

وهنا يبرز دور الدين، لا في مستوى دفع الإنسان نحو المثل الأعلى فحسب، بل كذلك في تصور المثل الأعلى.

فالمثل الأعلى الذي طرحه الدين يقتضي حركةً للتاريخ تفوق كل أطروحات فلسفات التاريخ الغربية، هذه الفلسفات التي تتأسس عليها المذاهب والنظريات الاجتماعية والسياسية تفتقر إلى الواقعية والسمو.

فكلّ فكر اجتماعي يؤمن بالدور الفاعل للإنسان يرتبط حتماً بالتطلع إلى المثل الأعلى، فلا يمكن الثورة على الأوضاع وتغيير الواقع دون التطلع إلى ما يجب أن يكون، لكن أهداف هذا التطلع تتسع إلى ما لا نهاية، وتمتد حركة الإنسان، تبعاً لذلك، إلى ما لا نهاية إذا كانت (هذه الأهداف) مرسومة من طرف الدين.

---

(١) نفس المصدر: ١٤٥.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي لا يمكن أن يحدث التغييرات المطلوبة بالاعتماد على مجرد التصور البشري للأهداف أو للمثل الأعلى.

فالتصورات المادية للكون والحياة والإنسان، لا يمكنها أن تتجاوز حدود نسبيتها، كما لا يمكنها أن تدفع بالإنسان خارج نسبيته. في حين أنّ الدين يفتح مجالاً واسعاً للنسبي، كي يتجاوز نقصه بتطلعه إلى المطلق [١].

وهكذا فالنسبية المنبثقة من التصور المادي للكون تحمل في داخلها بذرة فنائها، في حين أنّ النسبية المنبثقة من علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب تحمل في داخلها بذرة قوتها واستمراريتها.

أثر الفكر الغربي في فكر الشهيد الصدر:

لا شك أن الصراع الأيديولوجي والحضاري عند الغرب أثر في فكر الشهيد وجعله يجتهد، ليجابه التحدي بسلاح الخصم.

ومن هنا كان طرحه لموقف الإسلام في ميدان الاجتماع والسياسة في مستوى إشكالية الفكر الاجتماعي الإسلامي.

هذا صحيح، إلا أنّ الاعتماد على مبدأ الاجتهاد في التنظير يؤهل الفكر الإسلامي للطرح الشمولي للقضايا، ويؤهله لتنظير المذهب الاجتماعي الإسلامي.

فتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية تنظيماً إسلامياً هو الشرط الضروري، الذي يسمح للأفراد بممارسة واجبات الشريعة الإسلامية.

---

(١) التفسير الموضوعي: ٧٧ ـ ٧٨.

إنّ الطرح الاجتماعي للقضايا عند الشهيد لا يعني إهمال الفرد أو صياغة المذهب الاجتماعي السياسي الإسلامي في إطار النزعة الاجتماعية، التي تتميز بها العلوم الاجتماعية الغربية فالفرد كما يتجلّى في كتابات الشهيد، يتجاوز إطار الفردية المرتبطة بالمجتمع: هو خليفة الله في الأرض. ومن هنا كانت عملية التغيير تنطلق من البناء الداخلي للفرد لتشمل البناء الاجتماعي.

وهنا تتجلّى. أصالة الفكر الاجتماعي ـ السياسي لدى الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي حرر هذا الفكر الإسلامي من النموذج المعرفي الغربي (الوضعية والنزعة الاجتماعية)، وجعل عملية التنظير تتمّ من منظور متطلبات الشريعة في الميدان المعرفي (أصول الفقه) ومن منظور فلسفي في نفس الوقت.

ولهذا كان المذهب الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي كما صاغه الشهيد يختلف عن كل النظريات والمذاهب الاجتماعية ـ السياسية التي تفصل الإنسان عن جانبه الروحي، وتذيبه في كلٍّ أكبر منه هو المجتمع.

لا وجود لثنائية في الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي، لأنه لا تقابل بين الفرد والمجتمع، ولا انفصال بين الإنسان وخالقه.

وعلى الرغم من أنّ للفرد روحانيته التي يتعالى بها على المؤثرات الاجتماعية، ليوثر فيها بدوره، إلا أن المجتمع شرط ضروري للوجود الفردي، فكل تحليل لقضايا الفرد ينبغي أن يتم في أفق التحليل الاجتماعي. لكن إذا كانت الحياة الاجتماعية ضرورية للحياة الفردية، فإنّها ليست شرطاً كافياً لهذه الأخيرة. فالمجتمع شرط ضروري لوجود الأفراد وليس شرطاً كافياً.

وهنا تبرز روحانية الإنسان الخليفة الذي يختلف عن الإنسان، كما طرحته العلوم الاجتماعية الغربية، وخاصة الماركسية التي جعلته مجرّد مجموع العلاقات الاجتماعية.

مفهوم الأمّة الإسلامية:

ونتيجة لذلك، صاغ الشهيد علاقة الفرد بالمجتمع حسب المبدأ الإسلامي للحياة الاجتماعية، وهو مبدأ الأمة، ولهذا كانت العلاقات في المجال الاقتصادي وفي المجال السياسي (العلاقة بين الجمهور والدولة) مرتكزة على أخلاقية التضامن، التي تختلف عن الصراع الطبقي، كما تختلف كذلك عن النظام الاشتراكي، الذي يذيب الأفراد في المجتمع.

ومن هنا فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي يختلف اختلافاً جذرياً عن كلّ الأنظمة الاقتصادية والسياسية، التي تتصور المساواة بين الأفراد من منظور آلي يذيبهم في المجتمع كحقيقة قائمة بذاتها (تأليه المجتمع).

فالإنسان، في المجتمع الإسلامي من حيث هو أمّة، له غاية في ذاته، ولا يكون المجتمع تبعاً لذلك مادة خام تشكّلها الدولة في أية صورة شاءت.

مفهوم الأمة ومفهوم القومية:

لقد حلّل السيد الشهيد مفهوم الأمة بصفة ضمنية أو صريحة كعنصر رئيسي في الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي. فالصدر يرى أنّ القومية تختلف عن مفهوم الأمّة على اعتبار أنّ هذا الأخير نابع من العقيدة الإسلامية، ويشكل جزءاً لا يتجزأ منها.

فالعلاقة بين مفهوم الأمة والإسلام هي علاقة دينية أي علاقة تعتبر الإسلام وحياً من عند الله لا ديناً بالمعنى السوسيولوجي، وهو المعنى الذي ينتهي إلى أنواع مختلفة من الإسلام، إسلام عربي وإسلام تركي وإسلام بربري وإسلام إيراني... الخ.

أي إسلامات سوسيولوجي. وهي إسلامات تنتج بالضرورة عن مفهوم القومية المفتت لوحدة الأمة الإسلامية.

ويتجلّى التقابل بين مفهوم الأمة ومفهوم القومية بصفة واضحة في الميدان السياسي، حيث يرفض الفكر القومي مبدأ الإسلام (دين ودولة) ويتمسك بالفصل بينهما.

فالاختلاف بين مفهوم القومية ومفهوم الأمّة هو اختلاف التناقض لأنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي المرتكز على مفهوم القومية يريد أن يغير المجتمع ويطوره انطلاقاً من التراث، الذي يمتد إلى ما قبل الرسالة الإسلامية، في حين أنّ مرجعية مفهوم الأمة، التي تتضمن تطبيق الشريعة في جوانبها العبادية والاقتصادية والسياسية هي مرجعية لا تتصور الرجوع إلى الأصل ومفهوم التراث إلاّ ابتداءً من عصر الرسالة.

فهذه المرجعية تميز بين الإسلام وبين الجاهلية، مع العلم أنّ هذا المفهوم الأخير (الجاهلية) ليس مفهوما عقائدياً فحسب،بل الجاهلية ذات أبعاد اجتماعية واقتصادية وسياسية مبنية على النظرة المادية، وعلى الصراع بين المستضعفين والمستكبرين.

إنّ الفكر الذي يعتمد على القومية كإطار لحياة اجتماعية ـ سياسية

للشعوب الإسلامية هو فكر ينظر إلى الإسلام نظرة ظرفية مجزأةً وناقصة، في حين أنّ فكرة الأمة هي نتيجة لنظرة كلية وشاملة للإسلام وللحضارة الإسلامية. هي نظرة تعبر عن شمولية الإسلام وصلاحيته لكلّ زمان ومكان، تلك الشمولية، التي جعلت الثقافة الإسلامية تستوعب الثقافات الهندية والفارسية واليونانية.

إنّ مفهوم الأمة كما طرحها الشهيد ليس مجرد رد فعل عاطفي تجاه مأساوية ظروف الشعوب الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، بلى، هذا المفهوم جزء من العقيدة وجزء من المذهب الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي.

فالشهيد عالج مشروع إعادة تأسيس الدولة الإسلامية، ومشروع تحقيق الرؤية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الإسلامية في إطار فكرة الأمة كخلفية حضارية لكل جوانب الحياة الاجتماعية الإسلامية.

يقول الصدر:«... فلا بدّ للأمة إذن بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتصل به أن تقيم نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمت إلى بلاد المستعمرين بنسب.

القومية وعاء فارغ:

وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتلات السياسية في العالم الإسلامي تفكر في اتخاذ القومية فلسفة وقاعدة للحضارة وأساساً للتنظيم الاجتماعي، حرصاً منهم على تقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً. غير أنّ القومية ليست إلاّ رابطة تاريخية ولغوية وليست فلسفة ذات مبادئ ولا عقيدة ذات أسس حيادية تجاه مختلف

الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية.

وهي لذلك بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معينة تجاه الكون والحياة، وفلسفة خاصة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي.

ويبدو أنّ كثيراً من الحركات القومية أحسّت بذلك أيضاً، وأدركت أنّ القومية كمادة خام بحاجة إلى الأخذ بفلسفة اجتماعية ونظام اجتماعي معين، وحاولت أن توفق بين ذلك وبين أصالة الشعار، الذي ترفعه وانفصاله عن الإنسان الأوروبي فنادت بالاشتراكية العربية...

وهي تغطية فاشلة لا تنجح في استغفال حساسية الأمة، لأنّ هذا الإطار القلق ليس إلا مجرد تأطير ظاهري وشكلي للمضمون الأجنبي، الذي تمثله الاشتراكية... وإلى جانب الشعور المعقد للأمة في العالم الإسلامي تجاه الاستعمار، وكلّ المناهج المرتبطة ببلاد المستعمرين يوجد هناك تناقض آخر وهو التناقض بين هذه المناهج والعقيدة الدينية التي يعيشها المسلمون...

وخلافاً لذلك لا يواجه النظام الإسلامي هذا التعقيد... بل إنه إذا وضع موضع التطبيق سوف يجد في العقيدة سنداً كبيراً له وعاملاً مساعداً على إنجاح التنمية الموضوعة في إطاره.

فهناك في الواقع أخلاقية إسلامية تعيش بدرجة وأخرى داخل العالم الإسلامي... وهنا تبرز أهمية الاقتصاد الإسلامي بوصفه المنهج الاقتصادي القادر على الاستفادة من أخلاقية إنسان العالم الإسلامي... وتحويلها إلى

طاقة دفع وبناء...»[(١)].

ثم يشير السيد الشهيد إلى شمولية المنهج الإسلامي في طرحه للمشروع الحضاري:

«وإضافة إلى كلّ ما تقدم نلاحظ أنّ الأخذ بالإسلام أساساً للتنظيم العام، يتيح لنا أن نقيم حياتنا كلّها بجانبيها الروحي والاجتماعي على أساس واحد، كأنّ الإسلام يمتد إلى كلا الجانبين، بينما تقتصر كثير من المناهج الاجتماعية الأخرى غير الإسلام على جانب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من حياة الإنسان ومثله...»[(٢)].

وهكذا فالقومية ترتكز على نظرة علمانية لعلاقة الدين بالدولة، في حين لا تتصور الفلسفة السياسية الإسلامية هوية المجتمعات الإسلامية خارج الواجب الشرعي لتضامن المسلمين وأخوتهم.

إنّ التضامن بين المسلمين يعبر عن نفسه في الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فالأمة بنية اجتماعية ـ سياسية وثقافية مؤسسة على قيم دينية وأحكام شرعية، فالأمة الإسلامية من هذا المنظور هي المجتمع، الذي يتأسس على مبدأ الإسلام دين ودولة، وهو المبدأ الذي يشكل أساساً للفلسفة الاجتماعية والسياسية الإسلامية، فهذا المبدأ هو الذي يميز الأمة عن القومية، فكرة القومية طرحها المحدثون في العالم الإسلامي ضمن مفاهيم سوسيولوجية (اللغة، العرق، التراب والثقافة) في حين أنّ الأمة طرحها الشهيد محمد باقر الصدر ضمن مفاهيم دينية ذات أبعاد اجتماعية

(١) اقتصادنا: (مقدمة: ز ـ ح ـ ط ـ ي ـ ص).
(٢) نفس المصدر: المقدمة: ع.

وسياسية واقتصادية.

فالسيد الشهيد حلل مفهوم الأمة من خلال العلاقة بين الدين والمجتمع، فهو قد طرحها كتنظيم اجتماعي ـ سياسي مثالي انطلاقاً من معطيات واقعية وشرعية: ذهنية إنسان العالم الإسلامي، حضور العصر الذهبي (دولة المدينة المنورة) في عواطف وأفكار الشعوب الإسلامية، وتطلعها لتحقيق الوحدة الإسلامية [١].

وهكذا يتجلى الاختلاف بين مفهوم الأمة كما حلّله الشهيد، وبين المدينة الفاضلة في الفلسفة الإسلامية وهي المدينة التي لم تتحقق في التاريخ، فالرجوع إلى دولة المدينة في عصر النبي ﷺ ينتهي إلى مثالية لها خصوصيتها، فهي ليست إسقاطاً لتطلعات نحو مستقبل مبهم وغير محدّد، بل هي تطلع نحو تحقيق قيم تحققت في تاريخ الأمة بالفعل، وهي قابلة للتحقيق من جديد.

هذه المثالية النوعية يؤكد عليها الشهيد كثيراً، وهي موجودة بصفة ضمنية أو صريحة في فكره الاجتماعي ـ السياسي. فالأمة في نظر الشهيد تستمد ثوريتها من هذه المثالية، التي تدعم قوتها التعبوية، فالشهيد طرح مفهوم الأمة من أفق النظرة المستقبلية المتجذرة في الواقع (إنسان العالم الإسلامي) وفي التاريخ (دولة المدينة المنورة).

ولهذا، وعلى العكس من القومية، التي ركزت على الجانب السياسي، فإنّ مفهوم الأمة كما طرحه الشهيد يتضمن بالضرورة مشروعاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً، أي يقتضي مشروعاً حضارياً.

---

(١) انظر مقدمة اقتصادنا والإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية.

فالقومية لا تقدم مشروعاً حضارياً، ولذلك عمدت الدول القومية في العالم الإسلامي إلى الضغط على الشعوب، لتستمر في الحكم رغم التناقض الموجود بين نماذج التنمية ذات الأساس العلماني وبين ذهنية هذه الشعوب والقيم الإسلامية التي تتمسك بها.

فكر واقعي:

فالشهيد السيد محمد باقر الصدر هنا لا يرجع إلى الإسلام من موقع مجرّد بل يرجع إليه من خلال الواقع الذي تعيشه الأمة، ذلك الواقع الذي يشكل ذهنية إنسان العالم الإسلامي وعواطفه في قوالب إسلامية بصورة أو بأخرى.

ومن هنا فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذي طرحه الشهيد ليس فكراً مجرّداً، بل هو فكر مرتبط بالواقع وبالنص. والواقع هنا هو الواقع الاجتماعي والثقافي للشعوب الإسلامية.

وهكذا فالأمة ليست قيمة دينية أو واجباً شرعياً فحسب، أو مجرد حالة عاطفية، بل هي هوية سياسية وثقافية كذلك. فمفهوم الأمة متجذر في أعماق الوعي لدى إنسان العالم الإسلامي. فالانتماء إلى الماضي يمثل عند المسلمين واجباً شرعياً يتطلب بالضرورة نموذجاً حضارياً يتماشى مع ذهنية إنسان العالم الإسلامي وتطلعاته، التي لا ينفصل فيها الجانب الروحي عن الجانب الاقتصادي والسياسي. فالفعالية الاقتصادية والتكنولوجية مطلب من مطالب الإسلام، أنها تحقق خلافة الإنسان في الأرض.

مشاريع التنمية:

غير أنّ تجارب التنمية في العالم الإسلامي قد أخفقت، كما يرى السيد، بسبب عدم انطلاقها من مفهوم الأمة الإسلامية كإطار حضاري وقيمي للتحرر من التخلف [١] فتصور المستقبل الملازم لكل محاولة تغيير اجتماعي واقتصادي وثقافي يقتضي الرجوع إلى تحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع عملية استفزازية تفرض على الجماهير من أعلى وتستأصلها من جذورها.

ففي هذا السياق، يرى الشهيد أنّ نماذج التنمية كما طبقت في العالم الإسلامي سواء بثوبها الليبرالي أو الاشتراكي، هي خيانة للرسالة الحضارية للأمة الإسلامية، فالثورات ضدّ الاستعمار في العالم الإسلامي قامت باسم الإسلام، لتأسيس مجتمع حسب متطلّبات الشريعة، وليس من أجل انتصار الاشتراكية أو الليبرالية.

ونتيجة لذلك يرى السيد الشهيد أنّ هناك علاقة بنيوية وجوهرية بين الأمة والنموذج الحضاري: شمولية الأمة معناها شمولية النموذج الحضاري الإسلامي، هذه الفكرة تعتبر واجباً شرعياً، وإلغاؤها هو إلغاء للأمة وإلغاء للإسلام.

وهنا يلجأ السيد الشهيد إلى النصّ وإلى الواقع ليبرّر شرعاً وعقلا حتمية لجوء الشعوب الإسلامية إلى مبدأ الأمة، وإلى النموذج الحضاري الإسلامي، لتحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع، ولتحديد الرؤية السياسية ونموذج التنمية.

---

(١) انظر المصدرين السابقين.

فالعلمانية جعلت الشعوب الإسلامية تفقد الأمل في قدرة القومية والفكر العلماني على توفير وسيلة نهضة الأمة، وعلى الرغم من اهتزاز القيم الدينية لدى الجماهير المسلمة وميوعة ذهنية إنسان العالم الإسلامي، إلاّ أن الشعوب الإسلامية ما زالت في نظر الشهيد، مرتبطة بالإسلام كدين وكهوية. فالخيار الإسلامي أقرب إلى الواقع ومعبر عن هوية الشعوب الإسلامية.

النموذج الحضاري الإسلامي مؤهل للاستمرارية والريادة، لأنه يتمتع ـ زيادة على بعده الروحي الثابت ـ بالمرونة، التي تسمح له باستيعاب الصيرورة التاريخية. هذا الاستيعاب ليس أحادي الجانب. لاشك أن النموذج الإسلامي يوجه الصيرورة بفضل مبادئه وقيمه ذات المصدر الإلهي، ولكنه من جهة أخرى، يثري نفسه بمعطيات التجربة التأريخية [1].

فالاجتهاد يجعل المجال مفتوحاً أمام النموذج، ليؤثر ويتأثر بمعطيات التاريخ، وثقافات الشعوب، وعطاء آتها من حيث هي تجارب بشرية.

إنّ النموذج الحضاري الإسلامي مرتبط بمفهوم الأمة وملازم له. ذلك أن مفهوم الأمة في المنظور الإسلامي، الذي صاغه الشهيد، هو مجتمع مفتوح أمام التاريخ والشعوب: فالأمة في تحقق مستمر.

الفكر السياسي:

بيّن السيد الشهيد الصدر خصوصية التصور السياسي الإسلامي، واختلافه عن الثيوقراطية والديمقراطية. فالضبط العقائدي للأمة هو الذي يحميها في مواجهتها للتيه السياسي والحضاري في نظر الشهيد.

(١) انظر التفسير الموضوعي.

ولهذا فتأسيس الدولة الإسلامية من حيث هي دولة الأمة، أي دولة الحضارة الإسلامية يدخل في صلب العقيدة الإسلامية. فمشكلة الدولة الإسلامية كثابت من ثوابت الإسلام ليست مطروحة ولا واردة إلا في الفكر (الإسلامي) الذي تاه في متاهات الفكر الغربي.

فلسفة الإمامة:

وقد عالج السيد الشهيد الصدر الإمامة والولاية على أساس الأدلة الاجتماعية، وحلل الأبعاد الفلسفية لهذه الأدلة من موقع إدخال القضية الاجتماعية والسياسية في صميم إيمان المؤمن.

فهو لم يعالج مسألة الإمامة من خلال النص فحسب بل عالجها كذلك من خلال الموقف النقدي من التاريخ ومن خلال تحليل علمي للظروف الاجتماعية والمستوى الفكري والذهني للمسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ.

فالإمامة حكم شرعي فهي تمثّل حالة من الوعي الإسلامي باعتبار ارتباطها بالنبوّة وهي في نفس الوقت، ضرورة يحتمها الواقع.

وهكذا فالإمامة واجب شرعي وظاهرة تاريخية، تتطلب وجودها المرحلة اللاّحقة لعصر الرسول الأعظم ﷺ. فبهذا المعنى هي إمتداد للنبوة.

فالشهيد السيد محمد باقر الصدر عالج قضية الإمامة من خلال فقه الشرع، وفقه الواقع.

فمرحلة الإمامة كامتداد للنبوّة لا يمكن تصور وجودها خارج المشروع الحضاري الإسلامي، أي خارج مبدأ الإسلام دين ودولة. ومبدأ الإسلام

صالح لكلّ زمان ومكان [١].

إجتهاد مفلسف:

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند السيد الصدر هو إجتهاد مفلسف. فالشهيد يتناول الجانب الاجتماعي والسياسي كقضايا دينية تمسّ مصير إنسان العالم الإسلامي الدنيوي والأخروي. انطلاقاً من هذا الأساس طرح الشهيد الفكر السياسي طرحاً فلسفياً.

وهنا يتجلّى مقدار الثراء الذي فتحته كتابات الشهيد في المجال السياسي والآفاق التي فتحتها. فهذه الكتابات رفعت الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي إلى مستوى مجابهة تحدي الفكر الغربي.

لقد قاد فراغ المحتوى الفلسفي لكثير من جوانب الفكر الاجتماعي ـ الإسلامي المعاصر إلى مواقف ضعيفة، لا تتمتع بالعمق الضروري، لخوض معركة الصراع الأيديولوجي التي تميز هذا العصر.

وهنا يتجلى بوضوح إثراء الشهيد للفكر الإسلامي المعاصر حيث أعطاه بعده الفلسفي، الذي يمثل الشرط الضروري لاستيعاب مستجدات العصر، واتخاذ المواقف النقدية تجاه الفكر الإسلامي الغربي.

---

(١) انظر بحث حول الولاية (الشهيد) مكتبة أهل البيت ﷺ باريس ١٩٨٣م ـ المرسل،الرسول، الرسالة (الشهيد) مكتبة أهل البيت ﷺ باريس ١٩٨٣م.

التوحيد هو الأساس والغاية في النظام:

التوحيد هو أساس وغاية النظام الاجتماعي الإسلامي، ومن هنا نزوع هذا النظام إلى تحرير الإنسان من استلاب الأنظمة الإسلامية والسياسية، التي يكون فيها الإنسان مقطوع العلاقة بالله، ومجرّد وسيلة ضمن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

يقول السيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ: «إنّ الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً. وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شنّها الأنبياء، ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان.

وتعني هذه الحقيقة أنّ الإنسان حرّ، ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده وبهذا يوضع حدّ نهائي لكلّ ألوان التحكم وأشكال الاستغلال، وسيطرة الإنسان على الإنسان.

وهذه السيادة لله تعالى التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار (لا الله إلاّ الله) تختلف اختلافاً أساسياً عن الحق الإلهي الذي استغله الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن، للتحكيم والسيطرة على الآخرين، فانّ هؤلاء وضعوا السيادة اسمياً لله، لكي يحتكروها واقعياً، وينصبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض»[1].

فالنظام الاجتماعي ـ السياسي في الإسلام مؤسس على مبدأ خلافة الإنسان، التي ترجع الإنسان إلى مكانته الكونية.

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية: ١٧دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ ١٩٧٩م.

ومن هنا يتجه النظام الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي إلى إنشاء حضارة تلغي الاستقطاب الأحادي وتنفي أسس الاستكبار وعوامله، وما يتبعه من الاستعلاء على الحضارات الأخرى.

الدولة الإسلامية:

على صعيد علاقة القيم والمفاهيم الإسلامية بالواقع، يؤكد السيد الشهيد على أنّ الدولة الإسلامية هي وحدها المؤهلة لتنظيم الشعوب الإسلامية لأنها هي الدولة الوحيدة التي يتوافق محتواها القيمي والمفهومي مع ضمير الأمة وذهنية إنسان العالم الإسلامي [١].

فالدولة عندما تكون متناقضة مع العقيدة، تتناقض كذلك مع سلوك المسلم وبنائه النفسي، ويؤدي ذلك إلى استحالة تحقيق النهضة وإنجاح مشاريع التنمية. فالتجارب التشريعية التي اعتمدتها الدول القومية في العالم الإسلامي خير شاهد على ذلك في نظر الشهيد. فقد أدّت هذه المشاريع إلى استلاب الشعوب الإسلامية والازدياد في تخلفها وتبعيتها للغرب.

السياسة ليست إلا جزءاً من كلّ. فالدولة ليست المطلق الذي يذوب فيه النسبي كما يقول (Hegel) (هيجل)، بل هي عنصر من المشروع الحضاري الإسلامي الملازم لمفهوم الأمة، الذي له علاقة بمفهومين آخرين: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء [٢].

---

(١) انظر منابع القوة في الدولة الإسلامية للسيد محمد باقر الصدر.
(٢) انظر خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

ومن هنا فالدولة، بالنسبة للشهيد، رسالة ذات جانبين مترابطين ومتداخلين: الجانب العقائدي والجانب السياسي، فالدولة الإسلامية بحكم أسسها العقائدية لها أهداف وغايات عقائدية وحضارية: تحرير المستضعفين وتحقّق مستمر للقيم الملازمة لخلافة الإنسان:

«ومن ناحية وظيفة الدولة ترفض إسلامياً المذهب الفردي، أو مذهب عدم التدخل المطلق (أصالة الفرد) والمذهب الاشتراكي أو أصالة المجتمع، وتؤمن بأن وظيفتها تطبيق شريعة السماء، التي وازنت بين الفرد والمجتمع، وحمت المجتمع لا بوصفه وجوداً هيغلياً مقابلاً للفرد، بل بقدر ما يعبر عن أفراد، وما يضم من جماهير تتطلب الحماية والرعاية» [1].

الحرية في الإسلام والديمقراطية:

إنّ الديمقراطية من حيث هي حرية لا تلتزم بإطار قيمي معين، يمكن أن تحتضن أي فكر مهما كان اتجاهه. فالمعيار الوحيد هو اختيار الشعب له. ان فكرة تدخل الشعب في الحياة السياسية فكرة يستوعبها الإسلام كواجب شرعي بالنسبة للسيد الشهيد الصدر.

إلا أن هذا لا يعني بأن النظام السياسي الإسلامي نظام ديمقراطي بالمعنى الغربي لهذه الكلمة. فالإسلام يؤمن بالحرية ويعتبرها قيمة سياسية تجسد خلافة الإنسان لله في الأرض. فالحرية من هذا المنظور مرتبطة بالمصلحة التي حددتها الشريعة.

---

(١) السيد الشهيد محمد باقر الصدر: لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية: ٢٥ دار التعارف للمطبوعات الطبعة الثانية ـ بيروت ـ ١٩٧٩م.

يقول السيد الشهيد الصدر قدس سره: «وأما الإسلام فموقفه من الحرية يختلف بصورة أساسية عن موقف الحضارة الغربية، فهو يعني بالحرية بمدلولها السلبي، أو بالأحرى معطاها الثوري الذي يحرّر الإنسان من سيطرة الآخرين، ويكسر القيود والأغلال التي تكبل يديه. ويعتبر تحقيق هذا المدلول السلبي للحرية هدفاً من الأهداف الكبرى للرسالة السماوية بالذات: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [1].

بل إنه يقف على صعيد العبودية المخلصة لله، مع المجموعة الكونية كلها على قدم المساواة.

فالقاعدة الأساسية للحرية في الإسلام هي: التوحيد والإيمان بالعبودية المخلصة لله الذي تتحطم بين يديه كل القوى الوثنية، التي هدرت كرامة الإنسان على مرّ التأريخ» [2].

الولاية والحكم المطلق:

وقد طرح الشهيد مسألة الولاية والمرجعية طرحاً بعيداً عن صورة الحكم المطلق الذي يوحي بالاستبداد.

فمن خلال تحديده لمفهوم الحرية في الإسلام، وتحديده لخلافة الأمة، وصل الشهيد إلى طرح مفهوم ولاية الفقيه طرحاً يستوعب عطاءات العصر في تنظيم الحكم. فالأسس الفقهية والمجال الاجتهادي الذي صاغ فيه

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٢) السيد الشهيد محمد باقر الصدر: الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية: ١٠٨ ـ ١٠٩ دار الكتاب الإيراني ـ طهران ١٩٨١م.

مفهوم الدولة الإسلامية ومفهوم الولاية، كلّ هذه العوامل جعلت الولاية والاستبداد مفهومين متناقضين إلى درجة أنّ مفهوم الولاية، لا يمكن تصوره بدون مقولة الجماهير.

فالحقل النظري في الميدان السياسي، يجعل الولاية مطلباً جماهيرياً إلى جانب كونها مقولة شرعية.

وهكذا تشكل الولاية، والدولة الإسلامية تركيباً متناسقاً ومتيناً بين متطلبات الشرع ومتطلبات الواقع.

يقول المرجع السيد محمد حسين فضل الله قُدِّسَ سِرُّهُ في هذا السياق: « محاولته (أي الشهيد السيد محمد باقر الصدر) التخطيط للمرجعية وإخراجها من واقعها الحالي، الذي يجعلها مرجعية شخص يملك المؤهلات العلمية، التي توصله إلى مركز القيادة، فتنطبع بطابعه في نطاق العلاقات والاتصالات والأوضاع.

ثم تعتبر كلّ وسائله ومشاريعه تركة شخصية لأهله من دون أن تبقى للمرجع الآخر. الأمر الذي يعقد كثيراً من الأعمال الإسلامية، ويضيع كثيراً من الجهود، ويخلق حالة من الارتباك في العلاقات العامة، التي قد تكون مرتبطة بالمرجع القديم في نطاق استمرارها مع المرجع الجديد: فقد كان الشهيد السعيد قدّس سرّه يفكّر في أن تكون المرجعية مؤسسة على علاقاتها ومشاريعها وأعمالها في الإطار العام، بحيث تكون الخصوصية في شخصية المرجع وطريقته في القيادة والعمل، بينما يتحرك في خط المؤسسات التي يتحرك فيها في الخط العام وبذلك يجد المرجع الجديد كلّ شيء جاهزاً أمامه،

فلا يبدأ من نقطة الصفر، بل حيث انتهى أسلافه الآخرون» [١].

حساسية المصطلحات:

إنّ مصطلحات مثل الديمقراطية، البرلمان، الانتخاب... الخ قد لا تتعارض مع الإسلام، ولكنها مع ذلك ليس بوسعها أن تؤدي مضمون رؤية الإسلام الاجتماعية السياسية.

وقد اهتم الشهيد بمسألة المصطلح، وبين خطورته على خصوصية الفكر الإسلامي، فالشهيد انتقد، في هذا السياق، النزعة التوفيقية التي ولع بها الفكر المحدث في العالم الإسلامي حيث صار يصف النظام الاقتصادي الإسلامي بأنه اشتراكي، على اعتبار أنه يؤكد على الملكية الجماعية، كما وصفه آخرون بأنه رأسمالي، لأنّه يأخذ بالملكية الخاصة [٢].

فالشهيد يرى أنّ للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي نسقه الخاص، ومصطلحاته المرتبطة أصلا بالشريعة الإسلامية ونظرتها إلى الكون والإنسان.

مفهوم السيادة الشعبية:

إنّ مفهوم السيادة الشعبية مفهوم رئيسي في الفكر السياسي الإسلامي الذي طرحه الشهيد. وقد حدّد هذا المفهوم في إطار الشريعة الإسلامية، لكي لا يصبح قابلا لكلّ تأويل.

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله: مع الحكمة في خط الإسلام: ١٨٨ ـ ١٨٩ مؤسسة الوفاء ـ بيروت ١٩٨٥م.
(٢) اقتصادنا: ٢٩٧ ـ الطبعة ٧١ ـ بيروت ١٩٨٦م.

وهذا التحديد مرتبط، في الحقيقة، بمقولة الإسلام دين ودولة ارتباطاً مباشراً ووثيقاً. تلك المقولة تنفي كلّ التباس عن النظرة السياسية للإسلام.

فسيادة الشعب أو علاقة المجتمع بالدولة ينبغي، في نظر الشهيد، أن تدمج في نسق المنظور السياسي الإسلامي، الذي يتأسس على العناصر الآتية:

١ ـ الحاكمية لله فهو مصدر السيادة.
٢ ـ سيادة الشعب ينبغي أن تمارس في إطار الشريعة وحسب متطلباتها.
٣ ـ إشراف العلماء على ممارسة الشعب لسيادته.

وعلى الرغم من أنّ الشهيد يؤكد ـ انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة الشريفة ـ على ممارسة الشعب للسلطة، إلا أنه ينتقد المرتكزات المعرفية والقيمية للديمقراطية في مفهومها الغربي. فهو يرى أنها عاجزة عن حلّ مشاكل الإنسان وذلك:

١ ـ أنها لا ترتكز على نظرة شاملة للحياة. فهذه النظرة ضرورية، لأنّ بفضلها يقتنع المجتمع بمتطلبات الطرح السياسي ويستبطنها كقيم ملزمة.

٢ ـ النزعة المادية والفردانية للديمقراطية الرأسمالية، تجعل هذا النظام نظاماً محدوداً بواقعية مختزلة لإنسانية الإنسان، بسبب افتقادها للقيم الأخلاقية، التي تحافظ على المجتمع ومساره عبر التاريخ.

فمحدودية النظام الديمقراطي الرأسمالي نتيجة حتمية للنظرة الوضعية، التي يتميز بها الفكر الغربي عامة. وعلى العكس من ذلك النظرة الإسلامية، التي تربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى والسياسة بالجانب الروحي والغيبي،

فتفتح آفاقاً لا نهاية لها لحركة الإنسان والمجتمع نحو المطلق.

القاسم المشترك بين الديمقراطية والماركسية:

غير أنّ نقد الصدر للديمقراطية الرأسمالية، لا يعني أنّه يرى أنّ هناك اختلافاً بين هذه الأخيرة وبين الماركسية. بل هو يرى أنّ هذين النظامين ينبعان من مرتكزات نظرية واحدة: الفصل بين حياة الإنسان والغيب. وهذا ما أدى بالفكر الغربي إلى تسيء الإنسان وغلق حياته ضمن واقع محدود.

وهكذا يتجلّى الجانب المعرفي والقيمي لعلاقة الإنسان بالغيب. فالنظام السياسي المبتور عن الغيب يؤدي إلى نظرية في المعرفة محدودة الإمكانيات المفهومية، ولا يمكن أن ترسم أهدافاً لحركة المجتمع إلاّ ضمن محدوديتها.

ومعنى هذا أنه لا يمكن اعتبار الماركسية كحلّ بديل للديمقراطية الرأسمالية، ولا هذه الأخيرة كحلّ بديل للماركسية. فالطرح الصحيح لمشكلة الإنسان يكمن، في نظر الشهيد، خارج إطار الفكر الغربي بكلّ مكوناته واتجاهاته.

موقف سوسيولوجي وابستمولوجي معاً:

فالسيد الشهيد قد حلل الفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي تحليلاً سوسيولوجي وإبستومولوجيا، تمهيداً لصياغة وطرح الرؤية الإسلامية في ميدان الاجتماع والسياسة.

كما وقف في تنظيره للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي خارج الأرضية الفكرية والقيمية الغربية. إنّ رفض الشهيد للفكر الاجتماعي ـ السياسي

الغربي جاء نتيجة لتحليل علمي داخل إشكالية العلاقة بين الإسلام والعقل والواقع، وهي إشكالية تحتم التحليل السّوسيولوجي والإبستمولوجي للفكر الغربي، ذلك التحليل الذي يتم بواسطته إسقاط التداخل بين المفاهيم الاجتماعية الإسلامية والمفاهيم الاجتماعية الغربية.

هذا النوع من التحليل متجذر في الإسلام، ومتجذر على المستوى النظري. فإذا كانت بعض جوانب الفكر الإسلامي المعاصر تتميّز بالشعارات والمقولات العامة، التي حجزت هذا الفكر في العموميات، وذلك نتيجة للجوء لا منهجي إلى الإسلام، فإنّ الشهيد ربط عملية التنظير الاجتماعي ـ السياسي بمرتكزات منهجية، سمحت له أن يفتح طريقاً شرعياً وفلسفياً نحو الدين، ليكون مصدر ثراء يمدّ عملية التنظير بمفاهيم وقيم لا حصر لها، لأنّ الرصيد المفهومي والقيمي للإسلام هو رصيد لا نهاية له.

يقول السيد الشهيد الصدر ﭬ: «... فإنّ هذه الحياة المحدودة ان كانت بداية الشوط لحياة خالدة تنبثق عنها، وتتلون بطابعها، وتتوقف موازينها على مدى اعتدال الحياة الأولى ونزاهتها... فمن الطبيعي أن تنظم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء لها، وتقام على أسس القيم المعنوية والمادية معاً.

وإذن فمسألة الإيمان بالله... ليست مسألة فكرية خالصة لا علاقة لها بالحياة، لتفصل عن مجالات الحياة، ويشرع لها طرائقها ودساتيرها، مع إغفال تلك المسألة وفصلها، بل هي مسألة تتصل بالعقل والقلب والحياة جميعاً.

والدليل على مدى اتصالها بالحياة من الديمقراطية الرأسمالية نفسها:

أن الفكرة فيها تقوم على أساس الإيمان بعدم وجود شخصية أو مجموعة من الأفراد، بلغت من العصمة في قصدها وميلها وفي رأيها واجتهادها، إلى الدرجة التي تبيح إيكال المسألة الاجتماعية إليها، والتعويل في إقامة حياة صالحة للأمة عليها. وهذا الأساس بنفسه لا موضع ولا معنى له، إلاّ إذا أقيم على فلسفة مادية خالصة، لا تعترف بإمكان انبثاق النظام إلاّ عن عقل بشري محدود» [١].

الدولة الإسلامية:

وهكذا، فبالنسبة للسيد، الدولة الإسلامية ليست مجرّد جهاز حاكم، بل هي ظاهرة روحية في الأساس، وحضارية في النتيجة، لتساعد الإنسان على تحقيق خلافته. فدور الدولة الإسلامية هو أن تدفع بالبشرية في صيرورة لا نهاية لها عن طريق وضع الله تعالى كهدف للمسيرة الإنسانية.

والدولة الإسلامية وحدها قادرة على تفعيل الهدف بفضل مرجعيتها الربانية مُن جهة، وارتباطها بتطلعات الشعوب الإسلامية وقيمها من جهة أخرى.

فالإسلام يمنح الحرية في الميدان السياسي وفقاً لأخلاقيته،وعلى العموم فكلّ المفاهيم السياسية الغربية ينبغي ـ في نظر الشهيد ـ إعادة النظر فيها ونقدها نقداً جذرياً من خلال علاقة السياسة بالجانب الروحي، أي من خلال متطلبات الشريعة. فبهذا الشرط تدمج هذه المفاهيم في نسق الرؤية الإسلامية أو ترفض.

---

(١) الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية: ٤٨ ـ ٤٩.

فمفهوم سيادة الشعب يأخذ معنى إسلامياً عندما يدمج في إطار النظام الإسلامي، ويأخذ معان مختلفة عندما يدمج في سائر الأنظمة الوضعية الأخرى. فسيادة الشعب كما طرحها الشهيد مرتبطة، فحاكمية الله «مصدر السلطات جميعاً» [(١)].

فالله سبحانه وتعالى يمارس حاكميته على الناس عن طريق «المدلول الموضوعي» [(٢)]، أي عن طريق الشريعة الإسلامية.

حرية الإنسان في حاكمية الله:

وتتجلّى في هذا السياق مسؤولية الإنسان وحريته بالنسبة للشهيد، لأن حاكمية الله تعني «أنّ الانسان حرّ ولا سيادة لانسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه. وإنما السيادة لله وحده، وبهذايوضع حد نهائي لكلّ ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الانسان على الانسان» [(٣)].

فالحاكمية معناها إذن العبودية لله وحده والتحرر من كلّ الطواغيت. وقد ربط السيد بين الحاكمية وخلافة الإنسان لله في الأرض. وجعل هذا المفهوم الأخير أساساً للحكم يفتح المجال واسعاً للجماعة ـ من الناحية الشرعية ـ أن تمارس حكم نفسها بنفسها. ففي إطار حاكمية الله التي تنتج عنها خلافة الإنسان وممارسة الجماعة لحكم نفسها.

يرى السيد الشهيد الصدر قُدّس سرّه: «أنّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها إلى الأمّة. فالأمّة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين

---

(١) لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية: ١٧.
(٢) نفس المصدر: ١٨.
(٣) نفس المصدر: ١٧.

السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور، وهذا الحقّ حقّ استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى.

وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية، لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض. فحتى الأمة ليست هي صاحبة السلطان، وإنما هي المسؤولة أمام الله عز وجل عن حمل الأمانة وأدائها، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [1].

وهكذا فسيادة الشعب نتيجة حتمية لعبودية الإنسان لله، التي ترفض عبودية إنسان لإنسان وترفض، بالتالي، الاستبداد. وهكذا ينتهي السيد الشهيد في تحليله إلى أنّ سيادة الشعب لا تتناقض مع الإسلام فحسب، بل تلزم عنه لزوماً شرعياً ومنطقياً.

الدولة العلمانية مصادرة لماضي الأمة وقفز فوق ثقافتها:

لقد كشف السيد في تحليله لمنابع القوة في الدولة الإسلامية عن لا تاريخية الفكر العلماني، الذي تسير بمقتضاه الدولة القومية في العالم الإسلامي، فالأنظمة السياسية في العالم الإسلامي أدخلت الحاضر (الغرب قيمه ومفاهيمه) كقوة مستقلة عن ماضي الأمة وذهنية إنسان العالم الإسلامي، وعلى العكس من ذلك فالدولة الإسلامية ـ كما حلّلها الشهيد ـ تدمج الماضي في الحاضر، فالماضي يشكّل الحاضر ضمن العلاقة بين الثوابت والمتغيرات في الرؤية السياسية الإسلامية.

---

(١) نفس المصدر: ١٩

فالدولة الإسلامية متجذرة في تاريخ الأمة وفي ذهنيتها وتطلعاتها، وهكذا ينتهي السيد إلى أنّ الأنظمة السياسية العلمانية في العالم الإسلامي تلغي الإنسان، لأنها تحدث تناقضاً بينه وبين الطرح السياسي، وتفرض عليه قيماً وأهدافاً متناقضة مع تاريخه وذهنيته وعقيدته.

وإذا كان الوعي السائد يشكل عائقاً لقيام دولة علمانية متجذرة حقاً في المجتمع، وعائقاً لكلّ نموذج تنموي تابع لهذه الدولة، فإنّ هذا الوعي يشكل ـ في نفس الوقت ـ أرضية صالحة لقيام دولة إسلامية، وتشكيل مؤسسات إسلامية [١].

ولهذا تمثل الدول القومية في العالم الإسلامي، بالنسبة للشهيد، قفزاً فوق البناء الثقافي للشعوب الإسلامية وتجاوزاً له.

فهذه الدول ليست وليدة ظروف المجتمعات الإسلامية، وإنما وليدة الغرب بكل ما يحمله من مفاهيم وقيم تختلف عن الإسلام.

فالحقل النظري لهذه الدول هو الغرب، في حين أنّ الدولة الإسلامية تنبع من عمق المجتمع، الذي يشكل حقلها النظري في إطار الشريعة. فالدولة الإسلامية متصلة بالأمة من حيث هي وعي وحركة عبر التاريخ.

الدولة العلمانية دكتاتورية بالضرورة:

وهكذا يرى السيد الشهيد أنه لا يمكن لأي نظام سياسي أن يحرك الأمة، ويدفع بها نحو التقدم، ما لم يكن مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالنسق الثقافي

(١) انظر: منابع القوة في الدولة الإسلامية.

الإسلامي ومركباته الداخلية، لأنّ هذا الارتباط يعني الارتباط بالواقع وبذهنية إنسان العالم الإسلامي، ذلك الإنسان الذي هو أساس التغيير وأساس حركة الأمة.

ومعنى هذا أنّ الدولة غير المؤسسة على الإسلام تتعامل مع الشعوب تعاملا فوقياً لا علاقة له بمشكلات ومشاعر الجمهور المسلم. ومن هنا لجوء هذه الدول إلى الضغط والقهر.

ولهذا كانت كلّ الدول السائدة في العالم الإسلامي والمتبنية للعلمانية دولاً دكتاتورية بحكم التناقض الجذري بينها وبين الشعوب الإسلامية المتشبعة بالقيم الإسلامية بصورة أو بأخرى.

أما الدولة الإسلامية فهي، على العكس من ذلك، مرتبطة بوعي الجماهير، ومن هنا الإمكانيات، التي تفتحها في مجال التنمية وإعادة بناء الحضارة الإسلامية.

مصدران لقوة الدولة الإسلامية:

فالشهيد لا يبرّر قوة الدولة الإسلامية بمصدرها الإلهي فحسب، بل يبرّر هذه القوة بارتباط هذه الدولة بالواقع كذلك، فمنابع القوة في الدولة الإسلامية هي نتيجة للشرع والواقع معاً، ذلك الواقع الذي جسد عبر التاريخ القيم والمفاهيم الإسلامية رغم الانحرافات.

ملتقى الفقه والكلام والفلسفة:

وهكذا قد أحدث الشهيد نقلة نوعية في مجال الفكر الاجتماعي ـ السياسي

الإسلامي، فهذا الأخير كان موجوداً بصفة مبعثرة بين الفقه والكلام والفلسفة، لقد عالج الفكر الإسلامي القديم مفاهيم النبوّة والإمامة والخلافة والشورى والبيعة والملك ضمن طرح فقهي أو كلامي أو فلسفي، ولم تبرز النظرة الكلية التي يتفاعل فيها الفقه مع علم الكلام والفلسفة إلاّ ابتداء من السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، إلا أن هذه النظرة لم تصل إلى أعلى مستوى من الكلية والشمول إلاّ عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذي صاغه الشهيد، لم ينظر إلى الإسلام كقوة تعبوية فحسب، فالمسألة ليست مجرّد غليان عاطفي عفوي، بل غليان عاطفي مؤطر بأحكام الشريعة وبالبعد العقلاني والسياسي للإسلام.

وهكذا تتجاوز الفلسفة السياسية الإسلامية، كما صاغها الشهيد، الثنائية التي تحدث قطيعة بين الجانب الروحي للإنسان وبين نشاطاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

فالشهيد صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي من خلال المفاهيم الإسلامية والأحكام الشرعية. ومعنى هذا أنّ تأسيس الدولة الإسلامية بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي ضرورة عقلية وحضارية، كما أنها واجب شرعي في نفس الوقت. فالدليل العقلي والدليل الشرعي متلازمان ومتداخلان في نظر السيد الشهيد الصدر.

بين الجهادية والتبريرية:

وتجدر الإشارة إلى أنّ فكر الشهيد السياسي يتميز، على غرار الفكر الإسلامي النابع من المدرسة الشيعية، بمثالية جهادية.

وهذا ما يجعله فكراً سياسياً يختلف عن الواقعية المتطرّفة والمبرّرة للواقع، التي تميز كثيراً من جوانب فكر مدرسة أهل السنة والجماعة.

فإذا كانت السياسة الشرعية حسب تعبير ابن تيمية تولي أهمية كبرى لأحوال العصر ومتطلباته، فالإمامة وحالياً ولاية الفقيه كما حللها الشهيد، مرتبطتان بالمبادئ الإسلامية وبالمثل الأعلى الإسلامي.

فالولي الفقيه يصوغ الفكر السياسي الإسلامي، وينشئ المؤسسات التي تجسد هذا الفكر، وذلك بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنّة الشريفة بصورة تعبدية تسعى إلى تكييف الواقع مع متطلبات الشريعة لا العكس.

وعلى العموم فالمشكل المطروح على الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي وخاصة على مفهوم ولاية الفقيه هو قدرته على استيعاب المستجدات عن طريق اجتهاد ينظر إلى النصّ بصفة حركية، أي ينظر إليه من خلال الوعي التاريخي، ومن خلال الأحوال الجديدة للحضارة المعاصرة.

وقد عالج السيد الشهيد هذا المشكل حيث رأى بأنّ القوة التعبوية للإسلام شرط ضروري لإعادة بناء الدولة الإسلامية، ولكنه ليس شرطاً كافياً، فتأسيس الدولة الإسلامية وإعادة بناء الأمة الإسلامية يتطلّبان فكراً اجتماعياً ـ سياسياً.

مفاهيم سياسية معاصرة في قوالب شرعية أصيلة:

فالشهيد اجتهد انطلاقاً من هذه الرؤية. ولهذا استوعب فكره الاجتماعي ـ السياسي استيعاباً إسلامياً المفاهيم السياسية للفكر المعاصر، كما استوعب

المؤسسات السياسية العصرية من منظور إيماني وإسلامي (الدستور، البرلمان، الانتخاب...الخ).

ولهذا يرى الشهيد أنّ الانتخاب يتماشى مع المبادئ الإسلامية ومع حقيقة ولاية الفقيه، فالشورى والبيعة ينشآن علاقات متبادلة بين الأمة والسلطة.

فنظرية الدولة الإسلامية كما يطرحها السيد الشهيد الصدر مؤسسة على القرآن الكريم والسنة الشريفة والإرادة الشعبية (المبادئ السياسية صيغت صياغة مفهومية وتحققت في ولاية الفقيه).

فالدولة الإسلامية هي إذن واجب شرعي ومطلب شعبي:

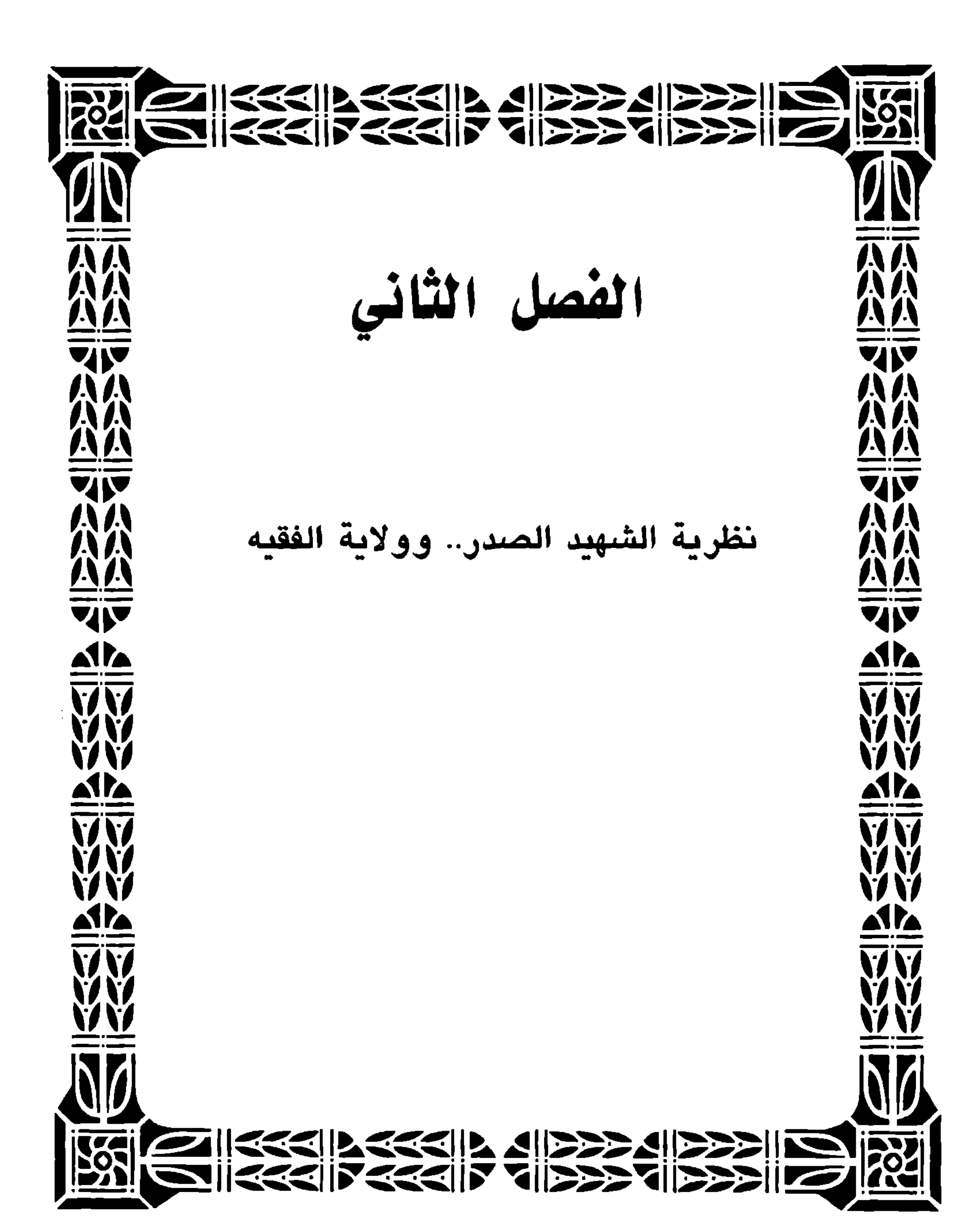
«فالنبيّ هو حامل الرسالة من السماء باختيار من الله تعالى له... والإمام هو المستودع للرسالة ربانياً، والمرجع هو الإنسان الذي اكتسب من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد استيعاباً حيّاً وشاملاً ومتحركاً للإسلام ومصادره، وورعاً معمقاً يروض نفسه عليه حتى يصبح قوةً تتحكم في كل وجوده وسلوكه، ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات ليكون شهيداً عليه...

والنبيّ والإمام معينان من الله تعالى تعييناً شخصياً، وأما المرجع فهو معينّ تعييناً نوعياً، أي أن الإسلام حدّد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط إلى الأمّة نفسها.

ومن هنا كانت المرجعية كخط قراراً إلهياً، والمرجعية كتجسيد في فرد

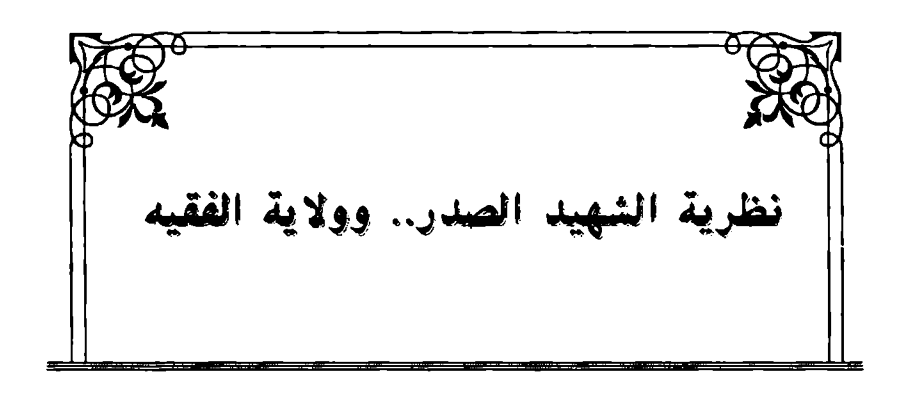
معين قراراً من الأمة»[1].

(١) نظرية ولاية الفقيه وتعليق عن الدستور إيران الإسلام - السيد الشهيد محمد باقر الصدر.



الفصل الثاني

نظرية الشهيد الصدر.. وولاية الفقيه



نظرية الشهيد الصدر.. وولاية الفقيه

إنّ الدولة عبر تاريخ الأمة لم تكن إسلامية إلا بالمعنى السّوسيولوجي، لأنّ السلطة كانت مؤسسة على القوة العسكرية والقبلية، ولهذا تبرز ولاية الفقيه (المرجع) كما صاغها الشهيد كإعادة نظر جذرية لكلّ الأنظمة السياسية السائدة في البلدان الإسلامية.

إن ولاية الفقيه ـ إضافة إلى أساسها الديني ـ لها بعدٌ جماهيري.

ذلك أنّ السيد الشهيد يرى أنّ خلافة الأمة والشورى تنتج عنها دولة ذات قاعدة شعبية، أي دولة تكون نتيجة لانتخابات شعبية لا لانتخابات العلماء فحسب، لكن رغم هذه العلاقة بين الدولة والجمهور، فان ولاية الفقيه وبارتكازها على الأساس الديني، تتجاوز الإنسان بحكم مرجعيتها الإلهية.

لكنه من جهة أخرى، تنبع من الأمة، هي مطلب جماهيري. فالولاية (المرجع) كما حللها السيد الشهيد، مؤسسة على مشروعية دينية وشعبية

ودستورية.

وهكذا فصياغة السيد الشهيد للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي هي صياغة ترتكز على منهجية قبلية: التحفظ من كلّ محاولة التوفيق بين الرؤية السياسية الإسلامية وبين الرؤية السياسية الغربية.

إنطلاقاً مما تقدم: صاغ الشهيد الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي خارج الليبرالية والاشتراكية، ورأى بأن المبادئ الاجتماعية الإسلامية لا تتفق مع ديمقراطية من النوع الليبرالي، ولا مع نظام سياسي يذيب الأفراد في المجتمع ويربطهم بوسائل الإنتاج [(١)].

إنّ موقف السيد الشهيد يختلف إختلافاً جذرياً عن موقف المحدثين وبعض الإسلاميين، الذين حاولوا أن يوفّقوا بين الإسلام والفكر الغربي، فهم قد أدخلوا، في رؤيتهم للإسلام، الفلسفة الاجتماعية والسياسية الغربية بكاملها.

وهكذا يمكن القول: إنّه قد ظهر مع السيد الشهيد الصدر خطاب جديد للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي.

مفهوم الخلافة:

فالشهيد السيد محمد باقر الصدر قد حلّل مفهوم خلافة الإنسان واستنبط القيم والمفاهيم، التي يتمتع بها هذا المفهوم. فالخلافة، في تحليل الشهيد، هي رؤية حضارية متكاملة الأبعاد، تتداخل فيها الجوانب الروحية مع الجوانب

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ١٦ ـ ١٧.

الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وقد طرح الشهيد الخلافة كعملية مستمرة الفاعلية في الزمان، ولذلك أصبح مفهوم الخلافة يشكل منظوراً للتاريخ، لأنه مفهوم حركي بتفاعله المستمر مع الواقع المتحرك، فالخلافة تتطلب رؤية اجتماعية ـ سياسية تختلف جذرياً عن الفكر الاجتماعي الغربي.

فهذا الأخير سقط في النزعة الاجتماعية والنزعة التأريخية، فأصبح الإنسان في منظور العلوم الإنسانية الغربية مجرد مجموع العلاقات الاجتماعية، ومجرّد نتيجة حتمية لحركة التاريخ.

فالخلافة كما حلّلها السيد الشهيد هي إطار نظري وقيمي لفكر اجتماعي سياسي يولي الأهمية للإنسان في عملية التغيير، فالخلافة لا تذيب الإنسان في الأرض أوفي المجتمع، بل هو كائن في تحقق مستمر [1].

انطلاقاً من هذا المفهوم للخلافة صاغ الشهيد الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي خارج الإطار النظري والمنهجي للاشتراكية والرأسمالية اللتين تتناقضان تناقضاً جذرياً مع مفهوم الخلافة. فالرأسمالية تؤدي بحياة الإنسان إلى التمحور حول بعد واحد هو البعد المادي، الذي لا يخرج عن الأفق الضيق للعلاقة بين الإنتاج والاستهلاك. في حين أن الاشتراكية إضافة إلى بعدها المادي، تذيب الفرد في المجتمع.

---

(١) انظر خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ـ السيد محمد باقر الصدر ـ مؤسسة البعثة ـ طهران ـ إيران ـ (بدون تأريخ).

وعلى العكس من ذلك فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي الذي صاغه السيد الشهيد مبني على مبدأ التفاعل بين الفرد والمجتمع بإعطاء الأولوية للجانب الداخلي الروحي في عملية البناء والتغيير. وهذا ما يجعل الإنسان جديراً بصنع التاريخ.

وهنا تتجلى قيمة الخلافة كمفهوم وكخلفية معرفية في مجال تنظير فكر اجتماعي ـ سياسي إسلامي. ذلك أنّ الفكر الغربي الذي يؤكد على دور الإنسان في حركة التاريخ يقع في التناقض، عندما يجعل هذا الأخير مجرّد نتيجة لعوامل اجتماعية وتاريخية. إنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي المفصول عن الإيمان بالله ليس مؤهلا ـ على الصعيد المعرفي والمنهجي ـ لصياغة فلسفة للتاريخ، يكون فيها الإنسان هو أساس الحركة.

في حين أن الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي من حيث هو فكر يربط المجتمع بالغيب، ويؤكد على خلافة الإنسان، مؤهل لطرح فعالية الإنسان ودوره في حركة التاريخ أكثر من أي فكر آخر.

فالخلافة كما طرحها الشهيد معناها أنّ الإنسان ليس هذا الجسم فحسب وليس هذا الفكر فحسب. بل هو كائن يتمتع بقوة تؤهله للتعالي على الأوضاع، لينظر إليها من موقع الفاعلية، لا من موقع التأثير المنفعل فحسب.

فالإسلام، بالنسبة للشهيد محمد باقر الصدر، يؤكد على ذات الإنسان كقوة داخلية تعبر عن نفسها في المجتمع وفي التاريخ، وهذا التعبير ليس تعبيراً آلياً أحادي الجانب، بل هو نتيجة لعلاقة متبادلة بين الإنسان والواقع، علاقة يمتلك فيها الإنسان قوة المبادرة وقوة التوجيه، فارتباط الخلافة

بالواقع وبالتجربة يعني بالدرجة الأولى أنها صيرورة لا واقع معطي.

وهكذا يمكن القول: إنّ الصدر صاغ منظومة مفهوم الخلافة، منظومة تشكل دعماً قوياً لإعادة بناء الفلسفة الإسلامية، التي يفتقر إليها الفكر الإسلامي المعاصر أشدّ الافتقار، منظومة الخلافة ليست فلسفة مجرّدة بعيدة عن الواقع، لأنّ الإنسان الخليفة هو كائن تجريبي يؤثر في التاريخ ويتأثر به كذلك.

يرى السيد الشهيد أنّ مفهوم الخلافة يدفع العقل إلى القيام بوظائفه في كشف السنن المتحكمة في الطبيعة والمجتمع فتحقيق الخلافة لا يتم إلا بتسخير هذه السنن لصالح الإنسان، فالخلافة كما حللها الشهيد تتناقض مع التفسير اللاهوتي للمجتمع والتاريخ، ذلك التفسير الذي يعتمد على الغيب بمعناه المبتذل الذي يناقض الخلافة والتسخير.

الغيب القرآني والغيب اللاهوتي:

وهذا الموقف هو دحض لنظرية (Auguste Conte) أوجست كونت، الذي يميز بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية، على اعتبار أنّ في الحالة اللاهوتية تفسر البشرية الظواهر الطبيعية والاجتماعية بقوى غيبية، فتحليل الشهيد لمفهوم سنة الله وخلافة الإنسان جعله يحدّد موقف الإسلام من الناحية المنهجية والمعرفية من الفلسفة الوضعية.

يرى الشهيد أنّ علاقة المجتمع بالغيب معناها أنّ الله هو الخالق والسبب النهائي للظواهر وما يحكمها من سنن ثابتة، فالغيب ليس هو السبب المباشر للظواهر في نظرية المعرفة الإسلامية التي استنبطها الشهيد في القرآن الكريم:

«... إنّ السنة التاريخية ربانية مرتبطة بالله سبحانه وتعالى، سنة الله كلمات الله على اختلاف التعبير، بمعنى أنّ كلّ قانون من قوانين التاريخ، فهو كلمة من الله سبحانه وتعالى، وهو قرار ربّاني... وقد يتوهم البعض أنّ هذا الطابع الغيبي الذي يلبسه القرآن الكريم للتاريخ ويجعله يتجه اتجاه التفسير الإلهي للتأريخ، الذي مثلته مدرسة من مدارس الفكر اللاهوتي على يد عدد كبير من المفكّرين المسيحيين اللاهوتيين... لكن الحقيقة أن هناك فرقاً أساسياً بين الاتجاه القرآني وطريقة القرآن في ربط التاريخ بعالم الغيب، وفي إسباغ الطابع الغيبي على السنة التاريخية، وبين ما يسمى بالتفسير اللإلهي للتاريخ الذي تبناه اللاهوت، وحاصل هذا الفرق هو أنّ الاتجاه اللاهوتي يتناول الحادثة نفسها، ويربط هذه الحادثة بالله سبحانه وتعالى قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، فهو يطرح الصلة مع الله بديلاً عن صلة الحادثة مع بقية الحوادث... بينما القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات، لا ينتزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها مباشرة بالسماء... بل إنه يربط السنة التاريخية بالله، يربط أوجه العلاقات والارتباطات بالله، فهو يقرّر أولا ويؤمن بوجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية، إلا أنّ هذه الروابط والعلاقات بين الحوادث التأريخية هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى... وبنائه التكويني للساحة التأريخية...» .

فهناك فرق بين الرؤية الإسلامية لعلاقة الغيب بالمجتمع وبالتاريخ وبين الرؤية المبتذلة للغيب، تلك الرؤية التي تفسر الظواهر الاجتماعية بالغيب بصفة مباشرة.

مبادئ وأهداف الطرح الإسلامي:

إنّ الإسلام ـ بالنسبة للسيد الشهيد الصدرـ لم يكتف برسم الغايات الأخلاقية للحياة الاقتصادية والسياسية، بل رسم كذلك المبادئ العامة، وقدم المفاهيم لصياغة مذهب اجتماعي ـ سياسي.

ومعنى هذا أنّ عمليه الاجتهاد لاستيعاب المستجدات لا ينبغي أن تنطلق من مبدأ تكييف الإسلام حسب متطلبات العصر، بل تكييف العصر حسب متطلبات الإسلام وهذا ما جعل الفكر الاجتماعي ـ السياسي عند السيد الشهيد ينطلق من مقولة التفاعل بين الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية والروحية.

إنّ التركيز على الطرح الاجتماعي للقضايا في اجتهاد السيد الشهيد حرّر الفكر الإسلامي من الطرح التجريئي أو الفردي، الذي كان عائقاً أمام صياغة مذهب اجتماعي إسلامي.

فالطرح الاجتماعي للقضايا لا يرتكز فحسب على تصور الفرد الذي يسعى إلى ممارسة متطلبات الشريعة ـ بل يرتكز ـ في الأساس على تصور لنموذج حياة اجتماعية إسلامية، أي في إطار مشروع حضاري إسلامي لا في إطار النظرة التجزيئية.

ولذلك تمت صياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي عند السيد الشهيد من موقع أصول الفقه لا من موقع فقه الفروع. فهذا الأخير تابع لأصول الفقه لا العكس.

معنى الوجود والمنهج:

لقد كرّر الشهيد السيد محمد باقر الصدر مقولة معنى الوجود أكثر من مرّة في كتاباته الاجتماعية والسياسية، وفي صياغته للمنهجية الإسلامية إلى درجة تسمح لنا بأن نضع هذه المقولة في عمق نظرياته، ونطرحها في مجابهتها للفكر الغربي المبني على مقولة العبث الناتجة، حتماً، عن الوضعية وفصل الدين عن الدولة، أي فصل المذهب الاجتماعي والنظرية الاجتماعية عن المطلق.

إنّ عدم الانطلاق في عملية التنظير من معنى الوجود كإطار مرجعي لرؤية التاريخ، وتطور المجتمعات والحضارات، وصياغة سلوكيات الفرد والمجتمع في العلاقات الاجتماعية والسياسية يعتبر نوعاً من الهذيان مهما حاول الفكر الغربي تغطيته تحت أسماء مثل الوضعية، المنهج العلمي والابستمولوجية.

إنّ معنى الوجود كما طرحه السيد الشهيد هو الأساس والمنطلق والغاية. هذه ليست نظرة صوفية أو لاهوتية إلى المجتمع والتاريخ، فمعنى الوجود هو الإطار الذي يتداخل فيه الروحي مع السياسي والحضاري.

إنّ هذه المقولة تحصل، في الإسلام، بربط التاريخ والمجتمع والفرد بالمطلق لا على الطريقة الهيجلية (نهاية التاريخ بذوبان الأفراد في الكلّ) بل على الطريقة القرآنية، التي تجعل الصيرورة عملية مستمرة لا نهاية لها بحكم عبودية الإنسان وعلاقة الخليفة بالله تعالى. فمن هذا المنظور تصبح هذه المقولة منتجة للمفاهيم على الصعيد التنظيري، وأداة لتحليل التاريخ

والمجتمع. فالروحانية الملازمة لمعنى الوجود، أي في مفهومها الإسلامي الذي طرحه السيد الشهيد، تصون الفكر من الانزلاق في متاهات الأحكام النهائية، كتلك التي تعوّد على إطلاقها الفكر الغربي، الذي يتسرع في تعميم الأحكام، وحجز تطورات الشعوب ضمن منظور للتقدم.

فكر الصدر ثالث ثلاثة:

إنّ فكر السيد الشهيد يختلف اختلافاً جذرياً عن نمطين من التفكير:

١ـ الفكر الإسلامي المبني على العواطف وردود الفعل الانفعالية. وهو فكر تجزيئي لا ينطلق من نظرة كلية إلى النص وإلى الواقع، بل ينطلق من نظرة جزئية وتجزيئية إلى علاقة الواقع مع النص.

٢ـ الفكر المحدث الذي يبرّر الواقع باسم الحضارة الغربية نتيجة لإخضاعه المفاهيم والقيم الإسلامية لمتطلبات هذه الحضارة.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند السيد الشهيد هو فكر محارب لكلّ المطلقات المزيفة، ولا يرتبط إلاّ بالله تعالى المطلق الحقيقي. هذه المرتكزات النظرية والمنهجية هي التي جعلت السيد الشهيد يبين بوضوح نسبية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي، وذلك بتحليل العوامل، التي ساهمت في إنتاج هذا الفكر وفي تشكيله.

لقد تعمق المفكر الإسلامي الكبير السيد الصدر في تحليل أسباب النهضة والسقوط، وتعامل مع تاريخ الأمة، ومع الفكر الغربي بعقلانية صارمة، ولم يلجأ إلى التفسيرات الغيبية كقاعدة لحركة التاريخ. وقد برّر السيد الشهيد

موقفه هذا بمفاهيم قرآنية كسنن الله في الكون وخلافة الإنسان، فالسنة تحتم علاقة بين الأسباب والنتائج، وتحتم عقلانية مرتبطة بالواقع، للوصول إلى معرفة الحياة الاجتماعية وحركة التاريخ بصفة علمية، وعندئذ يمكن للإنسان أن يمارس خلافته.

غير أنّ منهجية السيد الشهيد هذه لا تعني استبعاد الغيب. فالمسألة مسألة منهج:

كيف نفسّر ـ على الصعيد المعرفي ـ علاقة الغيب بالتاريخ ؟

فالشهيد الصدر حلّل المشكلة الاجتماعية والسياسية من خلال ذهنية إسلامية، أي من خلال الإخلاص لله ولرسوله وللمؤمنين. وهو إخلاص يؤدي إلى موضوعية من نوع خاص، موضوعية أكثر قوة وأكثر عمقاً من الموضوعية في منظور فلسفة العلوم الغربية. ذلك أن النظر إلى المشكلة الاجتماعية والسياسية من موقع إيماني اجتهادي يحقق للدارس رؤية جديدة للأشياء، لأنها تربط النسبي بالمطلق.

فالإرشادات المنهجية الموجودة في القرآن الكريم والسنة الشريفة تؤدي إلى عقلانية تفتش عن عوامل حركة المجتمع والتاريخ.

وهكذا يصبح الفكر عنصراً متجدداً يلاحق حركة التاريخ في كل اتجاهاتها وآفاقها.

الغيب العقلاني والغيب المبتذل:

فالتنظير الذي طرحه السيد الشهيد وصل إلى مستوى التحليل المفهومي، فإنطلاقه من الدين ومن موقع الملتزم إيمانياً بالإسلام لم يكن عائقاً أمام التفسير العلمي والعقلاني للظواهر الاجتماعية ولتاريخ الأمة.

إنّ رفض السيد الشهيد للفكر الوضعي ومناهجه لا يعني إذن أن فكره مستغرق فيما يسمى بالذهنية الغيبية بالمعنى المبتذل. فالشهيد عالج القضايا على الصعيد المعرفي والاجتماعي من منظور المنهج الإسلامي، الذي يربط عالم الشهادة بعالم الغيب، ويهيئ الفكر الإسلامي للإبداع في مجال المنهج العلمي. فليس المنهج الإسلامي منهجاً لاهوتياً على طريقة الفكر الغربي في العصور الوسطى.

إنّ كلّ رؤية لا ترتكز في دراستها للمجتمع والتاريخ إلاّ على الصيرورة التاريخية وحدها باعتبارها المعيار الأساسي والوحيد، هي رؤية تختلف عن موقف الإسلام، لأنّها تتضمن، بصفة ضمنية أو صريحة، نفي البعد الغيبي وعلاقته بالتاريخ، فعلاقة الغيب بالشهادة تعني ـ من منظور المنهجية الإسلامية التي صاغ الشهيد معالمها ـ علاقة الثابت بالمتغير، وعلاقة حركة التاريخ بالقيم الموجهة لها.

هذا الموقف يختلف جذرياً عن أرضية العلوم الاجتماعية الغربية المتمثلة في الوضعية والماركسية. هذه المدارس الاجتماعية تنتهي إمّا إلى عقلانية تدعي الانطلاقية أو إلى عقلانية نسبية. والنسبية في العلوم الاجتماعية الغربية هي نسبية تجزيئية، تعتبر عائقاً أمام تطور هذه العلوم أكثر من كونها دافعاً نحو

المعرفة والإبداع.

عالم الغيب وعالم الشهادة:

إنّ علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب كمقولة في الفكر الإسلامي الذي نظّره الشهيد، تنتهي إلى نسبية من نوع خاص:

هي نسبية متطلعة نحو المطلق [1] وهذا التطلع يعني، من ناحية فلسفة العلوم، أنّ المعرفة في ميدان العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية هي معرفة مفتوحة وفي تطور مستمر.

وهكذا فالفكر الإسلامي يتطلع إلى الحقيقة، في حين أنّ الفكر الغربي أنزل الحقيقة إلى مستواه وأخضعها إلى معاييره. أي أخضع ما يجب أن يكون لما هو كائن. ومن هنا المذاهب النفعية والبرغماتية وغيرها.

ومن هنا كذلك خضوع المعرفة للأمر الواقع وللممارسات اليومية. في حين أنّ النموذج المعرفي الإسلامي، كما يتجلّى في فكر السيد الشهيد، يقتضي أن المعرفة تتأثر بالواقع، لكنها من جهة أخرى، تنير الطريق للممارسة بفضل المبادئ والمفاهيم، التي ترتكز عليها هذه المعرفة، والتي بفضلها تتحقق الممارسة في الواقع الحي.

فصياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي من طرف الشهيد لا تتماشى ـ من ناحية فلسفة العلوم ـ مع الفكر الغربي الذي يعتبر نفسه فكراً مطلقاً، ويزعم بصفة جنونية أنه قادر على اكتشاف الحقيقة.

---

(١) انظر التفسير الموضوعي: ١٨١ ـ ١٨٤ حيث يحلل الشهيد مفهوم المثل الأعلى من خلال علاقة النسبي بالمطلق.

ومعنى هذا أنّ الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي يقوم على أسس فكرية تتناقض مع النزعة الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية.

فالفكر الإسلامي يرفض النموذج المعرفي الغربي، الذي ينفي العلاقة بين العلم والدين، ولا يتصورها إلاّ ضمن مقولة التناقض.

وهكذا فالعقلانية التي طرحها السيد الشهيد تعتمد قوتها وصيرورتها من انفتاحها على الغيب، ولهذا فهي تتمتع بقوة نقدية تقوض نقدية الفلسفة الغربية المنقطعة الصلة عن الغيب.

الإمامة والأمة وأخلاقية الانتظار:

المستضعفون وايجابية الانتظار: ألقى السيد الصدر الضوء على الأهمية التأريخية للاستضعاف، وحلل الأسس التاريخية لهذا المفهوم. تجاوز السيد الشيهد التحليل الماركسي لمفهوم البروليتاريا، وهو التحليل الذي يجعل من البروليتاريا مجرّد نتيجة لحركة التاريخ.

إنّ تأسيس الاستضعاف على قيم أخلاقية كونية، يجعل موقف المستضعف أكثر تأثيراً على حركة التأريخ من موقف البروليتاري، وهذا راجع إلى أنّ ربط الإنسان بحركة التأريخ بمعزل عن قيم أخلاقية موجهة لهذه الحركة، يجعل الإنسان مجرّد منتوج تاريخي. في حين أنّ ربط الإنسان بالقيم الأخلاقية، يجعله في علاقة تأثر وتأثير تجاه حركة التأريخ، لذلك فالرؤية الأخلاقية عند السيد الصدر هي رؤية جهادية لا تواكلية.

فالأخلاق لا تنبع من روحانية غير ملتزمة، بل من روحانية ملتزمة

سياسياً وحضارياً.

وهذا ما يتجلى بوضوح من تحليل الصدر لعلاقة كلّ مرحلة من مراحل تاريخ الأمة بظهور الإمام المهدي عليه السلام، فالأخلاق التي تتماشى مع علاقة المسلمين بالإمام المهدي عليه السلام ليست أخلاق انتظار (انتظار الظهور) بل هي أخلاق جهاد يؤسس الانتظار على محاولة استيعاب عوامل النهضة لتغيير الواقع المنحط.

وبعبارة أدق فإن الانتظار ينبغي ـ في نظر الصدر ـ أن يكون مبنياً على السعي لتغيير الواقع لا على التواكل (الانتظار السلبي) فإن الانتظار الإيجابي الذي يؤكد عليه الصدر هو انتظار ملازم لمفهوم الاستخلاف، ووعد الله بنصر المستضعفين.

فهنا توجد علاقة بين الانتظار والظهور. أي توجد علاقة بين الواقع (انحطاط الأمة وتبعيتها) والمثال (ظهور الإمام المهدي عليه السلام) [1].

فعلاقة إنسان العالم الإسلامي كفرد وكأمة مع الإمام المهدي عليه السلام هي علاقة انتظار من نوع خاص في نظر السيد الصدر. على العموم الانتظار هو انتظار تطلع لتجسيد مجتمع عادل. وإذا كان الطابع العام لظاهرة الانتظار هو السلبية. أي اتخاذ مواقف غير ملتزمة تجاه الواقع، فإن الانتظار في الرؤية الإسلامية غير ذلك في نظر السيد الصدر، لأنّ الانتظار يستمد قوته من العقيدة (التوحيد) ومن الشريعة، التي ترى في التزام الإنسان بقضايا الأمة والإنسانية واجباً شرعياً.

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي ـ مكتبة أهل البيت ـ باريس ١٩٨٣م ـ ٦٠ ـ ٦١.

وهكذا يتخذ الالتزام بقضايا الأمة في أفق الانتظار صورة الواجب الديني هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ كلّ أنواعِ الانتظار الأخرى من هيجلية وماركسية وغيرهما، جعلت الانتظار مرادفاً لمفهوم نهاية التأريخ، فالانتظار هنا يعبر عن الوصول إلى المنتهى.

منتهى حركة التأريخ، وهذا يختلف جذرياً عن الانتظار كما يتجلى في الفكر الإسلامي. خاصة في فلسفة السيد الصدر: فالانتظار هنا ليس نهاية لحركة التأريخ، بل هو بداية جديدة لحركة الإنسانية عبر التأريخ، وهي حركة تطلع وجهاد للتخلق بصفات الله وأسمائه، لذلك فالانتظار هو رفض للواقع من حيث هو واقع متناقض مع ما ينبغي أن يكون. فثقل الواقع قد يجعل كل محاولة للتغيير أمراً صعباً أو مستحيلاً، ويحول ذهنية المجتمع إلى ذهنية سلبية مهادنة تتأثر بثقل الواقع ولا تؤثر فيه. وهنا يأتي الانتظار ليكسر الحواجز النفسية التي تقف أمام محاولة التغيير والإصلاح.

ذلك أن الانتظار في الرؤية الإسلامية كما تتجلى في فلسفة الصدر ليس مجرد هروب من الواقع عن طريق تخيل واقع أحسن منه. بل الانتظار تعبير عن بعد من أبعاد فطرة الإنسان التي تتميز بجانب متعال يجعل الإنسان يتطلع باستمرار إلى مستقبل أحسن، والانتظار يلبي هذا التطلع.

إنّ أخلاق التطلع المرتبطة بالإمامة، يلازمها انتظار يختلف عن الرغبة، أو التعويض الناتج عن الهروب من ضغط الواقع. التطلع والانتظار لا يؤديان إلى موقف منفعل من طرف الإنسان، بل يدفعان بالإنسان إلى اتخاذ موقف فعال تجاه الأحداث. كما أن التطلع بدوره ليس مجرد أمل بل هو انتظار

«انتظار الفرج». فإذا كانت الأخلاق التي تستمد مصدرها من المجتمع تعبر عن زمان مغلق، فإن الأخلاق التي تستمد مصدرها من التعالي تعبر عن الزمان المفتوح على اللانهائي [١].

لا شك أنّ هناك أيديولوجيات وفلسفات صاغت مشاريع أصبح يتطلع إليها الإنسان كالماركسية مثلاً، فما هو الفرق بين هذين النوعين من التطلع: التطلع الملازم للأخلاق الإسلامية. والتطلع في الإيديولوجيات والمذاهب الفلسفية المنقطعة عن الغيب ؟

يرى الصدر أنّ التطلع إلى مجتمع مثالي لازم البشرية منذ أقدم العصور. ولكن تطلع الشعوب الإسلامية يتميز بخصائص من حيث طبيعة التطلع ومن حيث الهدف. التطلع في الرؤية الإسلامية ليس تطلعاً غائماً، بل هو تطلع نابع من الدين الموحى: وعد الله بنصر المؤمنين، ووعده سبحانه وتعالى بانتصار الحق على الباطل. فالتطلع في الرؤية الإسلامية ليس مجرّد حالة ذاتية، أي ليس مجرّد حالة نفسية تعويضية، فحقيقة التطلع يستمدها من ارتباطه بالله، فهو يتجاوز خصوصيات كلّ أنواع التطلع المرتبطة بخصوصية الظروف الاجتماعية والتأريخية، لذلك يتميز هذا التطلع ـ من حيث المصدر ـ بقوة تجاوز هائلة في نظر الصدر، وهي قوة لا تمحيها السنون والنكسات كسقوط بغداد وسقوط الأندلس والانحطاط والاستعمار السياسي والاستعمار الجديد... فالتطلع ثابت من ثوابت ذهنية وسلوك إنسان العالم الإسلامي. أما من حيث الهدف فالمجتمع المثالي هو مجتمع كوني، لا وطني أو قومي على غرار النازية، أو إيديولوجية شعب الله المختار، أو المجتمع النموذج

---

(١) انظر السيد حسين الشامي: الزمن في حركة العاملين، حيث عالج المؤلف قيمة الزمن في حياة الأمة عبر حركة التأريخ.

المجسد لنهاية التاريخ سواء في صورتها الهيجلية (الدولة) أو في صورتها الماركسية (المجتمع الشيوعي) أو في صورتها الديمقراطية الليبرالية التي طرحها فُوكُوَياما في هذه السنوات الأخيرة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي.

إنّ أساس الأخلاقية في الإسلام، يكمن في كون الإنسان عاجزاً عن الانتصار على قوى الشر دون إمداد غيبي. فوعي الإنسان بعبوديته لله ونسبيته أمام كمال الله يفتح أمامه آفاقاً لا حدود لها للتحرر من الشر. والشر في نظر الصدر هو الشر بكلّ أنواعه الذهنية والسلوكية والاقتصادية والحضارية، لذلك يرى الصدر أن السبب الرئيسي في سقوط الحضارات، وفي عدم وصول المجتمعات إلى الأهداف المثالية، يرجع إلى تفاؤل الإنسان وشعوره بأنه يكفي نفسه بنفسه عن طريق العلم لتحقيق التقدم. فالفلسفة الوضعية نفت وجود الله وألهت الإنسان، واعتبرت الإنسان مصدراً وحيداً للتقدم. فالانتظار هنا ينبع من الإنسان ويتجه نحو الإنسان لخلاص الإنسان.

أما بالنسبة لفلسفة السيد الشهيد الصدر، فالإنسان لا يحرر نفسه بنفسه، وخلاص البشرية لا يتحقق عن طريق الإنسان وحده، فخلاص البشرية هو خلاص إلهي:

انتظار الإمداد الغيبي (الظهور) عن طريق التطلع الواعي والمسؤول. فارتباط الإنسان بالله عن طريق الشهادة (النبوة والإمامة والمرجعية) [١] يجعله ينتصر على الشر مهما كانت تغيرات حركة التأريخ. فالانتظار يعبر ـ في الرؤية الإسلامية ـ عن موقف إيماني وتعبدي وأخلاقي نابع من الطبيعة البشرية ومرتبط بحركة التاريخ، وبشخص مجسد لهذا التطلع، والانتظار من

(١) الإسلام يقود الحياة: ١٤٤ ـ ١٤٥.

حيث هو شخص إستثنائي وتاريخي في نفس الوقت: استثنائي لأنه يجسد الإمداد الغيبي. وتاريخي لأنه وُجد وهو موجود، ووجوده في الماضي يمكن التحقق منه ـ كحادثة تاريخية ـ عن طريق المنهج العلمي [١].

فالصدر حاول من خلال تحليله لمفهومي النبوة والإمامة أن يلقي الضوء على التطلع إلى مجتمع مثالي من حيث هو تطلع يعبر عن قيمة كونية توجد في كل زمان ومكان.

فالتطلع له أساس في نظر السيد الصدر. هو ظاهرة كونية ملازمة للإنسان منذ أقدم العصور، لذلك فالتطلع والانتظار صفتان متلازمتان [٢].

الانتظار يقع في عمق التوحيد:

وقد عالج الصدر فكرة الانتظار خارج النزعة التشاؤمية. فالسيد الصدر أكد على أن وجود الانتظار في ذهنية الإنسان وعواطفه يدعم القيم الأخلاقية باستمرار، والمسألة عند السيد الشهيد ليست مجرد تفاؤل أو تشاؤم، فالتشاؤم هنا يعتبر تحدياً لله سبحانه وتعالى، ويعتبر مرادفاً لعدم الإيمان بوعد الله بنصر المؤمنين وهو وعد يعطي للوجود معقولية ومعنى، فنفي انتصار الحق على الباطل يعني أن الوجود عبث، وأن الإنسانية متروكة للصدفة، وهذا يعتبر تناقضاً صريحاً مع التوحيد، الذي يتضمن عقلانية صارمة تتجلى في معنى الوجود، وفي معنى حركة التاريخ التي تتجه إلى فوز المظلومين.

(١) بحث حول المهدي ٧: ١٩ ـ ٢١.
(٢) نفس المصدر: ١٩.

إنّ هذه الرؤية التي يؤمن بها المسلمون ويستوعبونها من موقع إيماني، أي يستوعبونها كجانب من جوانب العقيدة. إنّ هذه الرؤية تدعم أخلاقية التطلع، وتحفظ الانتظار من أن يتحول إلى مجرد تفاؤل أو إلى يأس وتشاؤم.

كما أن المسلمين مسؤولون عن توجيه الانتظار الوجهة الصحيحة التي تجعله تجسيداً مُسبقاً على الصعيد الذهني والعاطفي للمجتمع الفاضل والمثالي.

فالانتظار كما يتجلى في فلسفة السيد الصدر الأخلاقية ليس هروباً من الواقع بل هو حضور جهادي في الواقع. والخطورة تكمن ـ في نظر الصدر ـ في موقفين:

الموقف الأول: ما ذكرناه حول الانتظار السلبي الناتج عن الهروب من الواقع، واللجوء غير المشروع وغير الشرعي إلى حالة نفسية مريحة.

والموقف الثاني: أن يبقى وعي المسلمين دون مستوى التطلع والانتظار الذي تتطلبه القيم الروحية والأخلاقية الإسلامية، فيخضعون للأمر الواقع، ويُجمدون حركة الأمة عبر التأريخ.

فحضور الإنسان في الواقع هو حضور يتجاوز الواقع، فالإنسان ظاهرة لا تكفي نفسها بنفسها، لأن حقيقة الإنسان تكمن في انفتاحه على المطلق، وما يتضمنه هذا الانفتاح من تجاوز وتطلع لا يعرف النهاية. فالقيم الأخلاقية بمفهومها الإسلامي تختلف عن القيم الأخلاقية المنظور إليها كقيم ذات مصدر إنساني.

فهذه الأخيرة محدودة القوة والمدى تبعاً لمحدودية مصدرها. أما القيم

الأخلاقية في المنظور الإسلامي فهي تتعالى على كلّ تصور وعلى كلّ الحدود، لذلك فإمكانياتها الإصلاحية والتغييرية لا حدود لها.

ومن هنا فعلاقة إنسان العالم الإسلامي مع الواقع ليست علاقة لا تخلو من توتر ناتج عن قوة التطلع إلى ما ينبغي أن يكون.

إنّ القيم المرتبطة بانتظار الفرج (الظهور) لا تخدم غايات نسبية على غرار الانتظار في المذاهب الفلسفية، فالانتظار الملازم للإمامة هو انتظار يستمد قوته من قيم مُطلقة تتجاوز الأهداف النسبية وتدفع بالإنسان إلى التطلع أكثر فأكثر لانفتاحه على المطلق. وهكذا فالإمامة والانتظار والتطلع وإطلاقية القيم هي جوانب متلازمة.

الطاقة الحركية في الانتظار:

إنّ تمسك إنسان العالم الإسلامي بالقيم الروحية والأخلاقية المطلقة في أفق انتظار الفرج، يجعله لا يكتفي بالاعتماد على القوة المادية وحدها، أو على حتميات حركة التأريخ، بل يعتمد في الأساس على القوة الروحية، التي يستمدها من علاقته التعبدية مع الله [١].

إنّ نهاية التاريخ الحقيقية تتجسد في الظهور، فهي ليست نهاية مأساوية، أو نهاية مرادفة لمعنى كونية مزعومة (هيجل، ماركس، فوكوياما) فهي ليست نهاية مرادفة لمعنى الجمود، جمود حركة التاريخ، فنهاية التاريخ صفة إيجابية بفضل ما تتضمنه من قيم روحية وأخلاقية [٢].

---

(١) نفس المصدر: ٣٨ ـ ٤٣ (حيث حلل الصدر الغيبة الكبرى والانتظار الملازم لها).
(٢) نفس المصدر: ٤١ ـ ٤٣، وكذلك التفسير الموضوعي: ٢٣٧ ـ ٨٣٨.

فالنهاية من حيث هي مجتمع فاضل منفتح على المطلق، لم توجد بعد على المستوى الواقعي المحسوس، ولكنها حاضرة في ذهنية إنسان العالم الإسلامي كقيمة وانتظار وتطلع. فنهاية التأريخ من هذا المنظور هي التي تعطي للتاريخ معنى وهي التي يحدّد إنسان العالم الإسلامي سلوكه ومواقفه في أفقها، لذلك فهي تتجسد يومياً وباستمرار في سلوك المسلمين [1].

مفهوم الأمة:

وفي هذا السياق تجسد الأمة علاقة القيم بالتاريخ، تجسد كونية القيم لا نسبيتها. فالأمة كمجتمع مفتوح على كل الشعوب والحضارات، تختلف عن كلّ أنواع المجتمع، التي ترتبط ارتباطاً سلبياً بالظروف الاجتماعية والتاريخية إلى درجة أنّ القيم الأخلاقية في هذه المجتمعات هي مجرّد انعكاس للواقع، في حين أنّ الأمة في المنظور الإسلامي ذات علاقة بقيم تشمل كلّ الشعوب، لأنّ الأمة ليست خاصة بشعب معين، والسياسة الموجهة للأمة ليست منفصلة عن الأخلاق.

فهناك تداخل بين الأخلاق والسياسة والاقتصاد. الأمة ترتكز على قيم أخلاقية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية كالتوادد والعفة الاقتصادية ومحاربة الاستبداد. فكلّ هذه القيم وما تتضمنه من نتائج وآثار على الصعيد الاجتماعي والسياسي تختلف عن الوطنية الضيقة وعن القومية، وعن الدولة بمفهومها الهيجلي والغربي على العموم، فالقيم الأخلاقية بكلّ أبعادها السياسية والحضارية ليست خاصة بالشعوب الإسلامية وحدها، بل تشمل البشرية كلها: كالعلاقات الدولية المبنية على العدل، وكالتقوى كمقياس

(١) بحث حول المهدي ٧: ٢٠ ـ ٢٩، وكذلك (أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف): ١١٧ ـ ١١٨.

للأفضلية بين الأفراد والمجتمعات والشعوب، وكوحدة الجنس البشري، فالأمة تتضمن وعي الأخوة البشرية كواجب شرعي [١].

لذلك يمكن القول: إنّ إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة بين القيم الأخلاقية المطلقة وحركة التاريخ، تجد الحل في الإطار الاجتماعي والحضاري والأخلاقي المتمثل في الأمة. فالقيم الأخلاقية والحضارية الملازمة للأمة هي قيم كونية، فهي ذات طاقة تسمح لها بتوجيه الحوار بين الشعوب والحضارات.

فالمشاكل الآن تتجاوز الحدود الوطنية والقومية، لتصبح مشاكل عالمية، لا يمكن حلها إلا عن طريق مساهمة كلّ الشعوب انطلاقاً من قيم كونية، ومن جملة هذه المشاكل:

أزمة القيم وأزمة الحضارة الغربية، وما ينتج عنها من علاقات مبنية على التبعية والاستغلال بين الشمال والجنوب.

وقد كشف السيد الصدر عن ضعف أسس كونية الحضارة الغربية، التي تتمثل في حياة اجتماعية واقتصادية وثقافية منفصلة عن الغيب، فقيم الحضارة الغربية ليست قيم تطلع في نظر الصدر، بل هي مجرد انعكاس للواقع وللأمر الواقع: المجتمع الصناعي وما يتضمنه من استغلال واستعمار للشعوب، لتزويد الغرب بالمواد الخام، ولجعل الشعوب المتخلفة شعوباً مستهلكة للسلع الغربية.

---

(١) الإسلام يقود الحياة: (فصل خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ـ خاصة تحليل الصدر لمفهوم الشهادة على الصعيد الفردي: النبيّ والإمام والمرجع، وعلى صعيد الأمة): ١٢٩ وما بعدها.

فالحضارة الغربية لا تستمد كونيتها من القيم الأخلاقية والروحية في نظر الصدر، بل تستمدها من تفوقها الاقتصادي والصناعي والعسكري، وما ينتج عنه من تكييف للذهنيات والسلوك حسب متطلبات الإنتاج والاستهلاك، وتعتبر هذه الوضعية تجسيداً لمقولة هيجل كل واقعي معقول وكل معقول واقعي فالقوي يمتلك كلّ الحقوق باسم حركة التاريخ التي جعلته قوياً. ونفس الموقف في الفلسفة الماركسية: فحركة التاريخ الناتجة عن تطور البنية الاقتصادية (وسائل الإنتاج) هي مصدر القيم الأخلاقية، فالقوي هنا يمتلك كلّ الحقوق، فحقوقه حقوق تأريخية، فالتاريخ هو الذي أنتج الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتاريا، التي ستنتزع كل التحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية من موقع القوة لا من موقع قيم مطلقة وكونية، وكلّ ذلك يتم باسم حركة التاريخ، الذي يتجه نحو ظهور الدولة الكونية (الدولة البروسية) في نظر هيجل، ويتجه نحو ظهور المجتمع الشيوعي في نظر ماركس، ويتجه نحو ظهور المرحلة الوضعية حسب أ. كونت (A. Conte).

إنّ إعادة بناء الأمة الإسلامية ليست مجرد عملية سياسية في نظر السيد الصدر، بل هي واجب شرعي، فهي من الناحية الفلسفية ظاهرة ميتافيزيقية وأخلاقية. لقد حجز كثير من المفكرين المسلمين موقفهم من الأمة داخل الإطار الضيق للواقع الراهن، فنظروا إلى الأمة من الزاوية السياسية، وتغافلوا عن علاقة الأمة بالانتظار والتطلع الناجمين عن علاقتها بالغيب.

فالأمة الإسلامية ليست ـ في نظر السيد الصدر ـ ما هو كائن، بل هي ما ينبغي أن يكون، وهذا بفضل علاقتها بالغيب، لذلك يعتبر الصدر أنّ تاريخ

الأمة كما يتحقق في هذا العصر هو تاريخ يجب النظر إليه لا كمجرد حوادث سياسية واقتصادية، بل ينظر إليه في أفق علاقة الأمة بالغيب، أي في أفق علاقة المسلمين بالإمامة، ومعنى هذا أن الأمة الإسلامية هي قيمة وحركة نحو المطلق، وليست وجوداً محصوراً في الراهنية، أي في حاضر مأساوي.

فالأمة من هذا المنظور تطلع إلى ما يجب أن يكون، هي مجتمع في صيرورة، فهي ليست شعب الله المختار، لأنها مفتوحة على كلّ الشعوب بفضل القيم الإسلامية ذات القوة الاستيعابية، كما أنها ليست أرضاً موعودة، لأن الأمة لا تخصّ أرضاً معينة كما لا تخصّ شعباً معيناً.

وهذا ما يعطي لمفهوم الأمة طابعاً كونياً وروحياً وأخلاقياً.

الأمة الشهيدة بديل للنموذج الحضاري الغربي:

لقد حلل السيد الصدر مفهوم الأمة الشهيدة انطلاقاً من التداخل بين الجوانب الروحية والأخلاقية والسياسية، وعالج مسألة أزمة القيم في الحضارة المعاصرة بطرح الأمة الإسلامية كبديل للنموذج الحضاري الغربي.

فالأمة والإمامة لا تتمثل في الماضي مثاليتهما أي لا تتمثل مثاليتهما في مرحلة تاريخية قد انقضت، بل مثاليتها مستمرة. فالإمام لا ينقذ بحضوره فحسب بل ينقذ بغيبته كذلك، بما تحدثه هذه الغيبة من انتظار وتطلع لدى الشعوب الإسلامية، وما يحدثه هذا الانتظار من رفض ونقد للأمر الواقع.

فالأمّة الإسلامية كأمّة شهيدة تملك مقومات حل أزمة القيم وأزمة الحضارة المعاصرة.

فدور الأمة يتجلى ـ في نظر السيد الصدر ـ عبر التاريخ أكثر فأكثر خاصة في عصرنا عصر أزمات بما يتميز به من نزعة مادية عمّت كلّ جوانب الحياة، وبما يتميز من مآس نتيجة لزوال معنى الوجود. فوجود الأمّة عبر التأريخ معناه وجود قيم ثابتة وموجهة لحركة التاريخ، ووجود شعوب مرتبطة بالسماء وبوعد الله بنصر المستضعفين.

وهذا ما يشكل لدى شعوب العالم الإسلامي موقفاً نقدياً ورافضاً تجاه كلّ ما يتناقض مع الإسلام، وما يقتضيه من قيم أخلاقية توجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فمن هذا المنظور هناك علاقة تلازم بين الأمّة والرسالية.

الأمة الإسلامية كأمّة انتظار وتطلع هي أمّة رسالية في نظر السيد الصدر، فالهوية الإسلامية (أي الأمة) ليست مجرّد حالة نفسية تعبر عمّا هو موجود، فالحالة الوجودية هنا هي حالة أخلاقية في نفس الوقت، لأن هناك تطلع إنسان العالم الإسلامي إلى وحدة الأمّة، وعودتها إلى مسرح التاريخ كأمة شهيدة (يلتقي الوجود بالقيمة) [١].

في هذا الإطار العقائدي والقيمي والحضاري، قدم الصدر طرحه الفلسفي لأخلاقية الأمة من موقع علاقتها بالله، التي تنعكس على علاقتها بالإنسانية وبالتاريخ «وفي ظل هذا اللون من العلاقة (أي علاقة الأمة بالله) يتحقق مفهوم التوحيد الخالص للإنسان، الذي يعني إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية لله، وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء، التي تمثل ألوان

(١) نفس المصدر: ١٢٩ وما بعدها.

الاستغلال والجهل والطاغوت»[(١)].

فلسفة الإمامة:

فالأمّة الإسلامية أمّة شهيدة، فهي قيمة روحية وأخلاقية وسياسية وحضارية ذات دور رسالي وكوني، غير أن حركة الأمّة عبر التأريخ تقتضي إلى جانب الأحكام الشرعية والقيم الأخلاقية، تقتضي القيادة المعصومة التي توجه الأمّة لتحقق رسالتها.

والإمام من حيث هو إنسان نموذج ليس فكرة مجردة، كما هو الأمر في فلسفة نتيشه (الإنسان الأعلى).

فالسيد الشهيد محمد باقر الصدر رضوان الله عليه يلجأ إلى التأريخ، ليصف الإمام ويحلل حياته وسلوكه، ليكشف عن جوانبه الروحية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية.

فزعامة الإمام المعصوم زعامة كونية، وسلوك الإمام المعصوم ليس مجرّد ردّ فعل على متطلبات المرحلة التأريخية فحسب، بل سلوكه يساهم حسب الظروف الاجتماعية والتاريخية، التي يعيش فيها الإمام في تهيئة البشرية لبناء الدولة الكونية، ومن هنا فالقيم التي يمارسها الإمام هي قيم كونية، فالإمام يربط ـ من موقع عصمته ـ ما هو كوني بما هو خصوصي ونسبي (المرحلة التاريخية)[(٢)].

لذلك تستوعب الإمامة الحاضر من موقع علاقته بالمستقبل، وتدفع

(١) الإسلام يقود الحياة: ١٣٥.
(٢) راجع محاضرة السيد الشهيد بعنوان: أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف.

الأمة وتوجهها نحو الأهداف السامية. زعامة الإمام عليه السلام تضرب بجذورها في قلوب الناس، وعلاقة الأمّة بالإمام مبنية على أخلاق التطلع لا أخلاق الضغط، فالأفراد يستوعبون زعامة الإمام عن اقتناع داخلي.

لذلك فالعلاقة بين الأمّة والإمام هي علاقة جذب، لأن الإمام يجسد ـ من موقع عصمته وتفاعله مع الناس ـ القيم الأخلاقية والروحية المعبئة للأمّة في تطلعاتها الروحية والأخلاقية والسياسية والحضارية.

ومن هنا فالإمامة ظاهرة روحية وأخلاقية وسياسية وحضارية. الإمامة تختلف عن الزعامة بمفهومها الوضعي. الزعامة كذلك معبئة للجماهير والشعوب، سواء كانت الأنظمة اشتراكية أم رأسمالية أو فاشية، لكن درجة التعبئة تختلف عن تلك التي تحدثها الإمامة، لأنّ التعبئة التي تحدثها الإمامة هي تعبئة تقوائية تعبدية، تتم في سبيل الله وتنشأ عنها قوة إلزامية، أكثر من القوه الإلزامية التي تحدثها الزعامات الوضعية، كما أنها (أي زعامة الإمامة) ليست مجرّد حالة عاطفية أو غليان إنفعالي يزول بزوال الزعيم، بل زعامة الإمامة ظاهرة كونية ذات مصدر غيبي، وليست مجرد ظاهرة اجتماعية أو تاريخية على غرار الزعامات الوضعية.

إنّ علاقة الواقع بالمثال لم تنقطع ولم تنته بانتهاء عصر الرسالة، فالإمامة كانت تجسد ما يجب أن يكون في عصر منحرف عن الخط الرسالي (الملك)، وجود الإمام في ذلك العصر كان في حد ذاته تحدياً للخط المنحرف.

التحدي لم يكن مجرّداً بل كان مرتبطاً بجزئيات الواقع وبالحياة اليومية. اتخذ التحدي صوراً مختلفة حسب متطلبات المرحلة التاريخية، التي وجد

فيها كلّ إمام، مع العلم بأن متطلبات المرحلة كانت تخضع ـ في إطار علاقة الإمام بالواقع ـ إلى متطلبات الشريعة أولاً، ثم إلى متطلبات المرحلة التاريخية ثانياً، فالمبادرة للشريعة لا للواقع، وقد يصل التحدي إلى أنّ الإمام يدخل في مواجهة عسكرية مع الخط المنحرف مع وعيه لعدم تكافؤ الفرص، ومع وعيه بأنه يستشهد لا محالة كما وقع لسيد شباب أهل الجنة الإمام الحسين بن علي عليهما السلام.

فلسفة العصمة:

فالإمام يتعامل مع الواقع من موقع خطه الرسالي ومن موقع عصمته، فهو إذن في موقف يستوعب فيه الشرع والواقع والتاريخ استيعاباً منقطع النظير.

فرفض الإمام للواقع المنحرف ليس رفضاً عفوياً أو عاطفياً، فهو ليس مجرّد رد فعل انفعالي على قساوة الواقع، بل الرفض ينبع من موقف يتميز بالوعي التاريخي المعصوم، وما ينتج عن هذا الوعي من نظرة مستقبلية واستيعاب لكلّ معطيات الواقع.

يقول السيد محمد باقر الصدر في هذا السياق: «أي اتجاه عقائدي في العالم يريد أن يبني الإنسان من جديد في إطاره، ويريد أن ينشئ للإنسانية معالم جديدة فكرية وروحية واجتماعية يشترط لأن ينجح... أن يكون القائد الذي يمارس تطبيق هذا الاتجاه معصوماً... فالقائد في نظر الماركسية مثلاً بوصفها اتجاهاً عقائدياً... يشترط فيه أن يكون معصوماً، إلا أن مقاييس العصمة تختلف. الاتجاه الماركسي يجب أن يكون القائد الذي يمارس تطبيقه معصوماً

بمقاييس ماركسية. والقائد الذي يمارس زعامة التجربة الإسلامية يجب أن يكون معصوماً بمقاييس إسلامية، والعصمة في الحالتين بمفهوم واحد. هو عبارة عن الانفعال الكامل بالرسالة... هذه هي العصمة... نعم العصمة في الإسلام ذات صيغة أوسع نطاقاً من العصمة في الاتجاهات العقائدية الأخرى. وهذه السعة في صيغة العصمة تنبع من طبيعة سعة الإسلام نفسها... والرسالة الإسلامية تختلف عن أي رسالة أخرى في العالم، لأنّ أي رسالة أخرى في العالم تعالج جانباً واحداً من الإنسان. الماركسية تمثل أحدث رسالة عقائدية في العالم الحديث تعالج جانباً واحداً من وجود الإنسان وتترك الإنسان حينما يذهب إلى بيته... حينما يخلو الإنسان بنفسه... ليس لها أي علاقة معه في هذه الميادين، وإنما تأخذ بيده في مجال الصراع السياسي والاقتصادي لا أكثر.

فصيغة الرسالة بطبيعتها صيغة منكمشة محدودة...

فالعصمة التي لا بد من أن تتوفر في قائد ماركسي ـ مثلاَ ـ هي العصمة في حدود هذه المنطقة التي تعالجها الرسالة العقائدية الماركسية. أما الرسالة الإسلامية التي هي رسالة السماء على وجه الأرض فهي تعالج الإنسان من كلّ النواحي... في أي مجال من مجال حياته، ولهذا تكون الصيغة المحدودة من العصمة على أساس هذه الرسالة أوسع نطاقاً وأرحب أفقاً وأقسى شروطاً، وأقوى من ناحية مفعوليتها وامتدادها في كلّ أبعاد الحياة الإنسانية.

فعصمة الإمام عبارة عن نزاهة في كلّ فكرة وكلّ عاطفة وكلّ شأن، والنزاهة في كلّ هذا عبارة عن انصهار كامل مع مفاهيم وأحكام الرسالة

الإسلامية في كلّ مجالات هذه الأفكار والعواطف والشؤون [١].

فعبارة « مثلي لا يبايع مثلك » عبارة يتداخل فيها الشرع مع العقل ومع العاطفة ومع الواقع والتاريخ، ومن هنا فواقعية الإمامة هي واقعية مثالية ومثاليتها هي مثالية واقعية « دائماً كان الأئمة عليهم السلام يفكرون في أن يقدموا الإسلام لمجموع الأمة الإسلامية أن يكونوا مناراً أن يكونوا أطروحة أن يكونوا مثلا أعلى كانوا يعملون على خطّين:

خط بناء المسلمين الصالحين.

وخط ضرب مثل أعلى لهؤلاء المسلمين بقطع النظر عن كونهم شيعة أو سنة [٢].

فتحديد دور النبوة والإمامة والمرجعية شرط أساسي لتحديد علاقة الأمة بحركة التاريخ بصورة عامة وبمتطلبات عصرنا بصورة خاصة في نظر السيد الشهيد الصدر قدس سره.

معنى الأسوة:

إن ربط الأخلاق بالنبوة والإمامة ملازم لمعنى الأسوة، فحياة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام هي معيار كوني للحياة البشرية عبر التاريخ، والمعيارية عند السيد الشهيد الصدر لا تعني هنا الرجوع بصورة آلية إلى أفعال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ومحاولة تقليدها بصورة آلية وسطحية، فالمعيارية عند السيد الصدر تعني محاولة الوصول إلى رؤية كلية وشاملة لا

---

(١) أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف: ٧٣ ـ ٧٥.
(٢) نفس المصدر: ٧٠.

جزئية إلى حياة الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، فسلوك الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام ومواقفهم اتجاه الظروف والأحوال الاجتماعية والتاريخية يجب النظر إليها في أفق وحدة الهدف الذي تسعى إليه الرسالة والإمامة [١].

وهنا تطرح مشكلة فلسفية ذات أهمية كبرى: كيف يمكن القول:

بأن حياة إنسانية خاصة هي المعيار النهائي لما يجب أن تكون عليه الحياة الإنسانية عبر التاريخ. فالتاريخية مكون أساسي من مكونات ماهية الإنسان.

وجعل حياة إنسان كمعيار نهائي للبشرية عبر التاريخ يعني بأن النبوة والإمامة تتعاليان على التاريخ من حيث إنهما تشكلان معياراً لحركة التاريخ؟

الفلسفة الإسلامية كما صاغها السيد الشهيد الصدر تزيل هذا التناقض عن طريق منهجية الطرح لعلاقة التاريخ بالغيب. فالنبوة والإمامة (من حيث استمرارهما للخط الرسالي) ذات جانب غيبي من حيث المصدر، ولكنهما تتمفصلان مع التاريخ، وترتبطان به، وتؤثران فيه من موقع علاقة الغيب بالواقع فالنبوة والإمامة تتعاليان على التاريخ، لأنهما معياران للتاريخ.

وهكذا ينتهي السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه إلى القول:

بأن النبوة والإمامة تتعليان على التاريخ وهما ظاهرتان تأريخيتان في نفس الوقت، فالتاريخية من حيث الممارسة والارتباط بالواقع لتغييره والتعالي من حيث المصدر [٢].

---

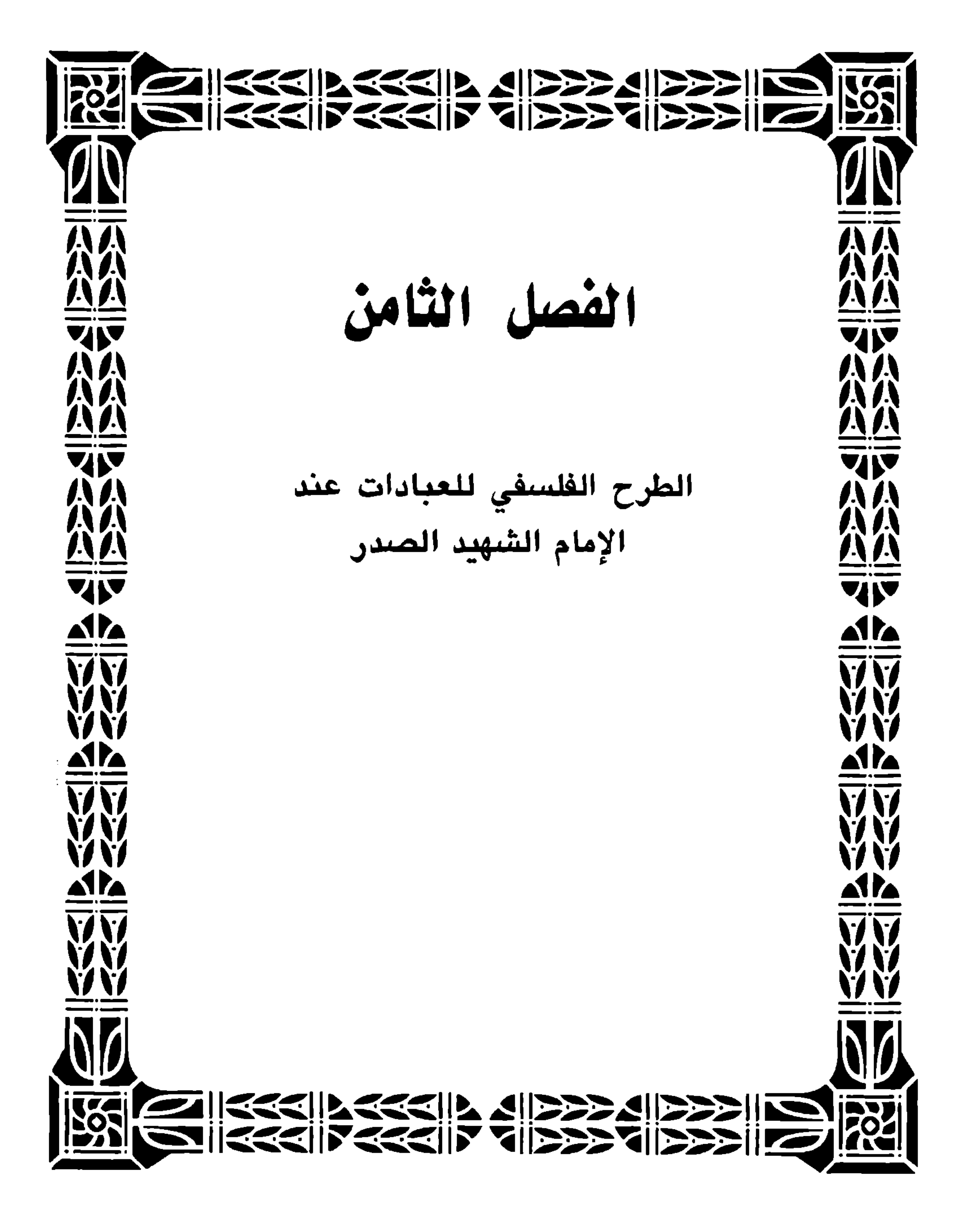
(١) عالج الصدر هذه المسألة في: المرسل، الرسول، الرسالة (الفصل الثاني والثالث)، وفي: (أهل البيت تعدد أدوار ووحدة هدف).

(٢) الإسلام يقود الحياة: ١٤٤ ـ ١٤٦.

لذلك فالقيم الأخلاقية تتجلى من خلال الواقع التاريخي للنبي الكريم ﷺ والإمام عليه السلام إن حياة كل من النبي ﷺ والإمام عليه السلام (الإمام من حيث هو المحافظ على الخط الرسالي) تعتبر كظهور لنموذج مجتمع جديد لا يتحدد بالعرق أو الثقافة أو الوضعية الاجتماعية [1].

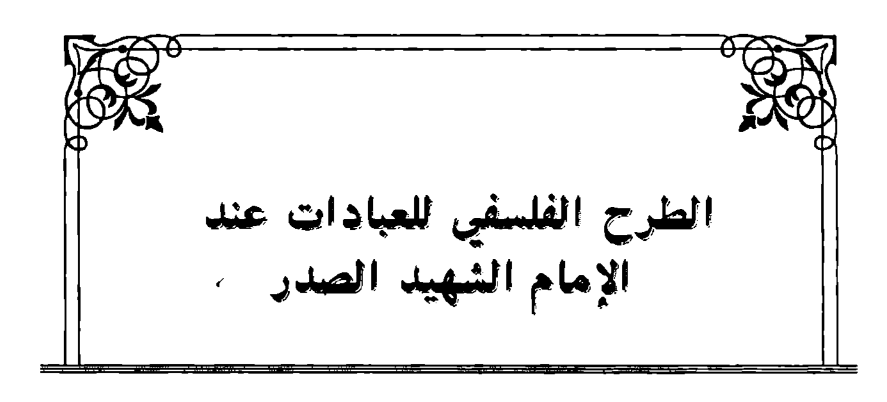
وهكذا تبين كلّ من النبوة والإمامة ـ من خلال فلسفة السيد الصدر ـ الطابع التاريخي للنموذجية وللمثالية: النبوة والإمامة كنموذج مثالي متجذر في التاريخ (تفاعل الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام مع التأريخ) لا من حيث المصدر، بل من حيث التأثير في الواقع باسم قيم متعالية ومطلقة.

(١) نظرية ولاية الفقيه وتعليق عن الدستور إيران الإسلام - السيد الشهيد محمد باقر الصدر.



الفصل الثامن

الطرح الفلسفي للعبادات عند
الإمام الشهيد الصدر



الطرح الفلسفي للعبادات عند الإمام الشهيد الصدر

السيد الصدر والطرح الفلسفي للعبادات:

استوحى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر من تشريع العبادات فكرة شاملة، وصلت إلى مستوى الصياغة الفلسفية لعلاقة الإنسان بالغيب وبالتاريخ، هذا البعد الفلسفي للعبادات لم يتم على حساب متطلبات الشرع عن طريق التأويلات القائمة للآيات القرآنية الكريمة وللأحاديث الشريفة، ففلسفة العبادات التي طرحها الشهيد تتمحور كلها حول التقوى من حيث المنطق والغاية التي تحكم العبادات كلّها.

فكرة التقوى:

وهنا تتجلى الجوانب الاجتماعية والسياسية للعبادات. ذلك أن التقوى كما حلّلها الشهيد ليست حالة عاطفية مجرّدة ومريحة يلجأ إليها الإنسان لتعويض هموم الحياة، بل التقوى هي نقطة الالتقاء بين العبادات والمعاملات، وبذلك تمتد التقوى إلى كلّ جوانب الحياة الاجتماعية.

وفي ضوء هذه النظرة نجد أنّ العبادات لا تمثل خطاً عمودياً فحسب (العلاقة بين الإنسان والله تعالى). فالروحانية هنا متعددة الأبعاد، ومن هنا خصوصيتها في الرؤية الإسلامية. ذلك أنّ أنواع الروحانيات الأخرى من بوذية ومسيحية وغيرهما هي روحانيات مريحة وانسحابية (أي منعزلة عن المجتمع). في حين أنّ الروحانية في الرؤية الإسلامية ـ كما تتجلّى في تحليل الشهيد للعبادات ـ هي روحانية متجذرة في الحياة الاجتماعية، فهي انطلاقة إيمانية تشمل الحياة كلّها. فالعبادة من هذا المنظور تجعل الإنسان يعيش في حالة الالتزام بقضايا المجتمع ووعي بحركة التأريخ.

العبادات حضور إنساني:

فالعبادات بهذا المعنى ليست حالة انفعالية، بل هي حضور الإنسان كله جسماً وعقلا وعاطفة، فهي تتناقض مع الحالات العاطفية والانفعالية التي يغيب فيها العقل، لأنّ غياب العقل يعني أنّ الفوضى ستدبّ في مسيرة الأمة، وهذا يتناقض جذرياً مع العبادات التي شرعها الله تعالى بنظام منقطع النظير.

فالعواطف الناجمة عن العبادات ليست عواطف عفوية، بل مؤطرة بالأحكام الشرعية، وما تقتضيه العبادات من نظرة إلى الكون والحياة.

فلا يمكن إذن النظر إلى العبادات، كما حلّلها الشهيد، من موقع الروحانية أو المادية أو المثالية أو الوضعية. فالفلسفة المستنبطة من العبادات هي فلسفة منقطعة النظير.

فمفاهيم الفلسفة الغربية لا تطيق أن تشكل قالباً لما تزخر به العبادات

من عواطف وقيم وعقلانية صارمة ووعي بحركة التأريخ [١].

لماذا كانت العبادات ثابتة لا تتطور؟

العبادات كما حلّلها الشهيد هي واجب شرعي يلبي حاجة وجودية وضرورة كونية يحسّ بها الإنسان بحكم إنسانيته أي بحكم فطرته، فعن طريق العبادات يرتبط النسبي بالمطلق: «ونظام العبادات في الشريعة الإسلامية يمثل أحد أوجهها الثابتة التي لا تتأثر بطريقة الحياة العامة وظروف التطور المدني في حياة الإنسان إلا بقدر يسير...».

ففي مجال العبادات يصلي إنسان عصر الكهرباء والفضاء ويصوم ويحج، كما كان يصلي ويصوم ويحج في عصر الطاحونة اليدوية...

ونستنتج من ذلك أن نظام العبادات يعالج حاجة ثابتة في حياة الإنسان، لأنّ العلاج بصيغة ثابتة يفترض أنّ الحاجة ثابتة [٢].

علاقة الإنسان بالمطلق:

لا شك أنّ المذاهب الفلسفية قد صاغت علاقة الإنسان بالمطلق ضمن نظرياتها الميتافيزيقية. لكن الإسلام نظم ـ عن طريق العبادات ـ علاقة الإنسان بالمطلق، ولم يتركها في عموميتها تنزلق في متاهات الفكر المجرّد والتخمينات الميتافيزيقية، فتشريع العبادات يتضمن أنه لا يمكن للإنسان أن يرتبط بالمطلق إلا عن طريق الدين، فنسبية الإنسان تجعله كائناً مفتقراً

(١) انظر: نظام العبادات في الإسلام، الفصل الخامس: ١٤٥، حيث يطرح الشهيد العلاقة بين الحج والوعي التاريخي، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، طهران ١٤٠٤هـ.
(٢) نظرية ولاية الفقيه وتعليق عن الدستور إيران الإسلام - السيد الشهيد محمد باقر الصدر.

إلى الله سبحانه وتعالى. لكنه لا يمكن أن يصوغ علاقته بالمطلق لعجز عقله عندما يسعى إلى تعقيل الغيب.

فالعبادات كما حللها السيد الصدر هي الإطار، الذي تتم فيه صياغة الرؤية الإسلامية للمشكل الميتافيزيقي من الناحية المنهجية والمعرفية.

الفرق بين العبادات والمعاملات:

إنّ عدم طرح العبادات وكلّ ما يتعلق بعالم الغيب (كذات الله سبحانه وتعالى وصفاته) للاجتهاد يعني، من وجهة نظر الشريعة، أنّ الأحكام في هذا المجال هي أحكام توقيفية، ويعني هذا الموقف القرآني، من الناحية الفلسفية والمنهجية، أنّ الإسلام يقف موقفاً نقدياً من المعرفة، لم يدرك الفكر الفلسفي بعض جوانبه إلا ابتداءً من الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (E. Kant) في العصر الحديث، في حين طرح القرآن الكريم القضايا العملية للاجتهاد، أي سمح بتدخل العقل حسب متطلبات الشرع ومقتضيات الواقع. فالأحكام المرتبطة بالمعاملات هي أحكام توفيقية ذات علاقة بمنطقة الفراغ، التي صاغ الشرع حدودها ومبادئها.

أما في مجال العبادات ومجال الغيبيات فلم يكتف القرآن الكريم بإعطاء المبادئ العامة، بل أنه قدمها في صورتها النهائية التي لا تقبل أي تجاوز.

فتفسير العبادات ميتافيزيقيا خارج عن طاقة الإنسان، ولا كلام لبشر بعد كلام الله في هذا المجال، لأنّ كلّ محاولة لعقلنة العبادات تخرج بالإنسان عن حدود المعقولية.

يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدرقدس سره: « نظام العبادات في الشريعة الإسلامية يمثل أحد أوجهها الثابتة، التي لا تتأثر بطريقة الحياة العامة، وظروف التطور المدني في حياة الإنسان إلا بقدر يسير، خلافاً لجوانب تشريعية أخرى مرنة ومتحركة، يتأثر أسلوب تحقيقها وتطبيقها بظروف التطور المدني في حياة الإنسان كنظام المعاملات والعقود.. وهذا يعني أنّ الشريعة لم تعط الصلاة والصيام والحج والزكاة وغيرها من عبادات الإسلام كوصفة موقوتة وصيغة تشريعية محدودة بالظروف، التي عاشتها في مستقبل تاريخها، بل فرضت تلك العبادات على الإنسان وهو يزاول عملية تحريك الآلة بقوة الذرة، كما فرضتها على الإنسان الذي كان يحرث الأرض بمحراثه اليدوي» [١].

دور العقل في العبادات:

وهكذا تشكل النظرة القرآنية، بالنسبة للشهيد الصدر، منظومة يتداخل فيها الشرع مع العقل والواقع. ويمكن القول، من الناحية الفلسفية وبالإضافة إلى الناحية العقائدية: إنّ هذه النظرة تقوم على أساسين: أساس معرفي يتمثل في نقد العقل وقدرته المحدودة في مجال الغيب، وأساس اجتماعي يسعى إلى ضمان وحدة الأمة عن طريق إبعادها عن كلّ اختلاف يعود أثره بالتفكك الاجتماعي والسياسي.

وإذا كان العقل لا يتدخل في العبادات باسم المنطق أو باسم الاجتهاد، فإنه يتدخل في تحليل العلاقة بين العبادات والمجتمع والكشف عن أبعادها

---

(١) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٧٠٤، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثامنة، بيروت ١٩٨٣م.

ونتائجها. فصورة العبادات أوسع مما يتصور أصحاب فقه الفروع، فهي تؤطر وتنظم تطلع الإنسان نحو المطلق، ذلك التنظيم الذي ينعكس إيجابياً على الممارسات الحضارية للإنسان.

الضياع «لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنه صيرورة مستمرة تائهة، لا تنتمي إلى مطلق يستند إليه الإنسان نفسه في مسيرته الشاقة الطويلة المدى، ويستمد من إطلاقه وشموله العون والمدد والرؤية الواضحة للهدف، ويربط من خلال ذلك المطلق حركته بالكون وبالوجود كلّه، بالأزل والأبد، ويجدد موقعه منه وعلاقته بالإطار الكوني الشامل. فالتحرك الضائع بدون مطلق تحرك عشوائي كريشة في مهب الريح، تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثر فيها، وما من إبداع وعطاء في مسيرة الإنسان الكبرى على مرّ التأريخ، إلا وهو مرتبط بالاستناد إلى مطلق، والالتحام معه في سير هادف» [1].

إخضاع المادة للروح لا إلغاء المادة:

فارتباط الإنسان بالمطلق عن طريق العبادات يختلف عن التخمينات الميتافيزيقية، التي تنفر من الواقع أو تخضع له وتبرره، فالعبادة ثورة الروح على المادة، لا لرفض هذه الأخيرة بل لإخضاعها إلى القيم الإلهية: «فالسير نحو المطلق كله علم وكله قدرة، وكلّه عدل، وكلّه غنى، يعني أن تكون المسيرة الإنسانية كفاحاً متواصلا باستمرار ضد كلّ جهل وعجز وظلم وفقر.

(١) نفس المصدر: ٨٠٨.

المطلق الحقيقي والمطلقات الوهمية:

وما دامت هذه هي أهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق، فهي إذن ليست تكريساً للإله، وإنما هي جهاد مستمر من أجل الإنسان وكرامة الإنسان وتحقيق المثل العليا ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [(١)].

وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهمية والآلهة المزيفة، فإنها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكلّ تطلعاتها، لأنّ هذه المطلقات المصطنعة وليدة ذهن الإنسان العاجز، أو حاجة الإنسان الفقير، أو ظلم الإنسان الظالم، فهي مرتبطة عضوياً بالجهل والعجز والظلم، ولا يمكن أن تبارك كفاح الإنسان المستمر ضدها» [(٢)].

فالارتباط بالله عز وجل عن طريق العبادات، يعني إذن ثورة جذرية ضد كلّ المطلقات الزائفة والوهمية. هذا الارتباط هو تحرّر من كلّ العوائق، التي تطرح نفسها كعقبات يستحيل تجاوزها.

فالعبادة إذن هي كسر للمستحيل الموهوم:

«إنّ الارتباط بالله تعالى بوصفه المطلق الذي يستوعب تطلعات المسيرة الإنسانية كلّها، يعني في الوقت نفسه رفض كلّ تلك المطلقات الوهمية التي كانت تشكل ظاهرة الغلو في الانتماء، وخوض حرب مستمرة ونضال دائم ضد كلّ ألوان الوثنية والتأليه المصطنع، وبهذا يتحرّر الإنسان من سراب تلك المطلقات الكاذبة، التي تقف حاجزاً دون سيره نحو الله وتزور هدفه

---

(١) العنكبوت: ٦.

(٢) نفس المصدر: ٧١٠ ـ ٧١١.

وتطوق مسيرته»[١].

العبادة دافع للكمال:

وهكذا فالعبودية تدفع بالإنسان نحو الكمال. فكلما تعمق وعي الإنسان بعبوديته لله، إلا وتقدم خطوة نحو الكمال، وهذا عكس الفكر الوضعي، الذي يتصور التقدم من منظور مادي ينفي وجود الله تعالى ويؤله الإنسان.

فالمثالية والعبودية مفهومان مترابطان في الفكر الإسلامي كما طرحه الشهيد، حيث إنّ الإنسان لا يحقق خلافته لله في الأرض بارتباطه بالله تعالى.

فالعبادات تتميز بالشمولية التي تجعل الإنسان يؤسس أعماله ونشاطاته على الإيمان بالله تعالى: «وفي ذلك تختلف الشريعة الإسلامية عن اتجاهين دينيين آخرين وهما:

أولاً: الاتجاه إلى الفصل بين العبادة والحياة.

وثانياً: الاتجاه إلى حصر الحياة في إطار ضيق من العبادة، كما يفعل المترهبون والمتصوفون»[٢].

ومعنى هذا أنّ الإنسان في الإسلام لا يعيش تناقضاً داخلياً بين روحه وجسده، بين القيم الدينية ومتطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فعدم وجود فصل بين العبادة والحياة، وعدم وجود نزعة روحية على طراز التصوف الفلسفي، ينتج عنه ـ من الناحية الفلسفية ـ أنّ النمط

---

(١) نفس المصدر: ٧١١.

(٢) نفس المصدر: ٧٢٤.

الفكري المستنبط من الإسلام ينفر من الثنائية، ولا يمكن أن يدرج في إطار المثالية أو المادية أو العقلانية:

«والشريعة الإسلامية ترفض هذا الاتجاه أيضاً لأنها تريد العبادات من أجل الحياة فلا يمكن أن تصادر الحياة، من أجل العبادات. وهي في الوقت نفسه تحرص على أن يسكب الإنسان الصالح روح العبادة في كلّ تصرفاته ونشاطاته، ولكن لا بمعنى أنه يكف من النشاطات المتعددة في الحياة، ويحصر نفسه بين جدران المعبد، بل بمعنى أن يحول تلك النشاطات إلى عبادات» [١].

المنظومة المفاهيمية حول العبادات:

لا يمكن وجود ممارسة لتغيير الواقع بدون مرتكزات نظرية، بدون منطق أو منظومة مفهومية وقيمية يعتمد عليها العمل على إرساء قواعد مجتمع جديد.

إنّ المفاهيم والقيم الأساسية المتعلقة بالعبادات توجد في شكل نسق ينتمي إلى المنظومة الإسلامية العامة، التي لا تفصل بين الدين والدنيا، وهذا النسق لا يقل صرامة ـ من الناحية العقلانية ـ عن النسق العلمي، بل إنّ صرامته أقوى وأعمق، لأنّه يجدّد علاقات قدسية وروحية، لها امتدادات اجتماعية وسياسية تتأثر في العلاقة بين الإنسان والله تعالى. فانطلاقاً من هذه الفكرة يتجلّى أنّ موقف السيد من العبادات هو النتيجة الحتمية لمتطلبات النص، فليس هذا الموقف موقفاً عاطفياً أو روحياً محضاً، بل هو ينتمي إلى أرضية فكرية تحدّد الرؤية الإسلامية إلى الكون والإنسان والأمة وعلاقتها

(١) نفس المصدر: ٧٢٦.

بالشعوب الأخرى وبالتاريخ. لا يمكن لمفاهيم وأحكام وقيم دقيقة كتلك التي ترتبط بالعبادات أن توجد مبعثرة وعفوية دون نظرية ـ ضمنية ـ تتسق ضمنها تلك المفاهيم والأحكام والقيم.

فكلّ كتابات الشهيد دليل على أنّ الفكر الإسلامي تتعمق معرفته للواقع بفضل الأحكام والمفاهيم الدينية. وتتعمق، في نفس الوقت، معرفته بمقاصد الشريعة بفضل تحليله للواقع حسب مقتضيات الشريعة.

إنّ تفهم محتوى العبادات وأبعادها الحضارية لا يعني التدخل عن طريق الاجتهاد للتغيير الظاهري والبنيوي للعبادات.

فالفكر الإسلامي الذي نَظَّرهُ السيد الشهيد يؤمن بأنّ العبادات فريضة إلهية يجب أن يؤديها المسلمون كما قرّر النصّ: « إذا أخذنا التفاصيل التي تتميز بها كلّ عبادة وآدابها بالدرس والتحليل، فكثيراً ما نستطيع على ضوء تقدم العلم الحديث أن نتعرف على الحكم والأسرار، التي يعبر عنها التشريع الإسلامي بهذا الشأن، واستطاع العلم الحديث أن يكشف عنها.

ولكن على الرغم من ذلك نواجه في كثير من الحالات نقطاً غيبية في العبادة، أي جملة من التفاصيل لا يمكن للإنسان الممارس للعبادة أن يعي سرّها، ويفسرها تفسيراً مادياً محسوساً، فلماذا صارت صلاة المغرب ثلاث ركعات، وصلاة الظهر أكثر من ذلك ؟

ولماذا اشتملت كلّ ركعة على ركوع واحد لا ركوعين وعلى سجدتين لا سجدة واحدة؟

إلى غير ذلك من الأسئلة، التي يمكن أن تطرح من هذا القبيل.

الجانب الغيبي وأثره التربوي:

ونسمّي هذا الجانب الذي لا يمكن تفسيره من العبادات بالجانب الغيبي منها... ومن هنا يمكن اعتبار الغيبية ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ ظاهرة عامة في العبادات ومن ملامحها المشتركة. وهذه الغيبية مرتبطة بالعبادات ودورها المفروض ارتباطاً عضوياً، ذلك لأنّ دور العبادات ـ كما عرفنا سابقاً ـ هو تأكيد الإيمان والارتباط بالمطلق وترسيخه عملياً، وكلما كان عنصر الانقياد والاستسلام في العبادة أكبر، كان أثرها في تعميق الربط بين العابد وربه أقوى. فإذا كان العمل الذي يمارسه العابد مفهوماً بكلّ أبعاده واضح الحكمة والمصلحة في كلّ تفاصيله، تضاءل فيه عنصر الاستسلام والانقياد، وطغت عليه دوافع المصلحة والمنفعة، ولم يعد عبادة لله بقدر ما هو عمل نافع يمارسه العابد، لكي ينتفع به ويستفيد من آثاره..

وهكذا نستخلص أنّ الغيبية في العبادة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدورها التربوي في شد الفرد إلى ربه، وترسيخ صلته بمطلقه»[1].

العلاقة بين العبادة والحياة الاجتماعية:

إلا أنّ الشهيد يرى أنّ الرجوع إلى النص، يجعلنا نكتشف بسهولة أنّ العلاقة بين العبادة والحياة الاجتماعية والسياسية هي كذلك علاقة أكّد عليها النص، وليست من إنتاج الفكر الإسلامي الاجتهادي فحسب.

---

(١) نظام العبادات في الإسلام: ٣٢ ـ ٣٣.

ومعنى هذا أنّ القيم والمفاهيم التي يستخرجها المجتهد من العبادات، ليدعم بها مسيرة الأمة، وإعادة بناء الحضارة الإسلامية، هي مفاهيم يخضع إنتاجها لشروط تتمثل في متطلبات المنظومة الإسلامية من جهة، وفي مقتضيات الظروف الاجتماعية والتاريخية من جهة أخرى. لقد كان انحطاط الأمة الإسلامية متوازناً مع انطفاء الشعلة الروحية الناتجة عن انفصال الدين عن الدنيا، أو عن ربط مهلهل بينهما من طرف السلطات المنحرفة، فهذه العلمانية المستمرة بالدين قد بدأت في وقت مبكر في تاريخ الأمة، وما تحويل الدولة الإسلامية المبنية على المبادئ والقيم الإلهية إلى ملك إلا تعبيراً صريحاً عن انفصال الدين عن الدولة، أو عن جعل الدين في خدمة السلطة الحاكمة.

وقد برز الفكر الإسلامي الذي صاغه السيد الشهيد كفكر متجاوز للأمر الواقع، يحاول أن يعيد الأمة إلى الطريق الإسلامي عن طريق الربط بين الدين والدنيا، حسب متطلبات النص والعقل والواقع. أي من موقع تعبدي واجتهادي.

فالسيد الشهيد قد حاول أن يبتعد عن النظرة التجزيئية المتناقضة مع شمولية الإسلام. ففي هذا السياق نستطيع استيعاب أهمية تحليل السيد محمد باقر الصدر للعبادات، فهو تحليل ينطلق من موقف واعي وحركي للإسلام، ويربط بين الأحكام الإسلامية وقضايا الأمة من منظور فقهي وفلسفي لا يفصل بين العبادة والحياة الاجتماعية.

فحركة الأمة واستمراريتها على ساحة التأريخ، تستمد ديمومتها من تطلع إنسان العالم الإسلامي إلى الله سبحانه وتعالى، ذلك التطلع الذي يتجلّى بكلّ

قواه في العبادات، التي تمثل منطلق الأمة نحو تجاوز كلّ أنواع الاستلاب. فالعبادة تتضمن قيمتين أساسيتين ـ إضافة إلى بعدها الروحي والغيبي ـ الوحدة والحركة. فالوحدة واجب شرعي وضرورة اجتماعية وتأريخية، لتتمكن الأمة من مجابهة كلّ أنواع التحديات، وحركة الأمة وصيرورتها هي بدورها نتيجة لوحدتها:

«ونلاحظ أنّ العبادات الرشيدة بوصفها تعبيراً عملياً عن الارتباط بالمطلق، يندمج فيها عملياً الإثبات والرفض معاً، فهي تأكيد مستمر من الإنسان على الارتباط بالله تعالى، وعلى رفض أي مطلق آخر من المطلقات المصطنعة.

فالمصلي حين يبدأ صلاته بـ (الله أكبر) يؤكد هذا الرفض... وحين يمسك عن الطيبات، ويصوم حتى عن ضرورات الحياة من أجل الله متحدياً الشهوات وسلطاتها يؤكد هذا الرفض.

وقد نجحت هذه العبادات في المجال التطبيقي في تربية أجيال من المؤمنين، على يد النبي ﷺ والقادة الأبرار من بعده، الذين جسدت صلاتهم في نفوسهم رفض كلّ قوى الشر وهوانها، وتضاءلت أمام مسيرتهم مطلقات كسرى وقيصر، وكل مطلقات الوهم الإنساني المحدود.

على هذا الضوء نعرف أنّ العبادة ضرورة ثابتة في حياة الإنسان ومسيرته الحضارية، إذ لا مسيرة بدون مطلق تنشد إليه وتستمد منه مثلها، ولا مطلق يستطيع أن يستوعب المسيرة على امتدادها الطويل سوى المطلق الحقّ سبحانه، وما سواه من مطلقات مصطنعة يشكل حتماً بصورة وأخرى عائقاً عن نمو

المسيرة... ولا إرتباط بالمطلق الحق بدون تعبير عملي عن هذا الارتباط يؤكده ويرسخه باستمرار، وهذا التعبير العملي هو العبادة، فالعبادة إذن حاجة ثابتة» [١].

البعد الاجتماعي ليس بعداً وظيفياً:

إنّ التأكيد على البعد الاجتماعي والحضاري للعبادات، لا يعني ـ في نظر الشهيد ـ أنّ تحليل العبادات قد تمّ من وجهة نظر وظيفية أو سوسيولوجية محضة، أو من وجهة نظر النزعة الاجتماعية، أو النزعة التاريخية التي تفسر الدين باعتباره مجرّد ظاهرة اجتماعية، فترجع نشوءه وشعائره إلى التفاعل الاجتماعي أو إلى العوامل التاريخية، بل على العكس من هذا فإنّ البعد الاجتماعي والحضاري للعبادات قد تمت صياغته في إطار الاجتهاد ومقاصد الشريعة.

فالشهيد لم يطرح تحليله داخل الإشكالية الضيقة للاختيار بين العبادات كعبادات محضة أو وظيفة اجتماعية محضة، لأنّ هذه الإشكالية الضيقة تتناقض جذرياً، في نظر الشهيد، مع مقاصد الشريعة ومع فلسفة الإسلام في ذات الوقت: إنّها تنطلق من طرح ناقص وغير مشروع لمفهوم العبادة، وتحدث ثنائية لا وجود لها في الإسلام: «العبادة في الأساس تمثل علاقة الإنسان بربّه، وتمدّ هذه العلاقة بعناصر البقاء والرسوخ غير أنها صيغت في الشريعة الإسلامية بطريقة جعلت منها ـ في أكثر الأحيان ـ أيضاً أداة لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وهذا ما نقصده بالجانب الاجتماعي في العبادة...

---

(١) نفس المصدر: ٢٣ ـ ٢٤.

وفي العبادات ما لا يفرض التجمع بنفسه، ولكن مع هذا ربط بشكل وآخر بلون من ألوان التجمع، تحقيقاً للمزج بين الإنسان بربّه، وعلاقته بأخيه الإنسان في ممارسة واحدة.

وهكذا نلاحظ أنّ العلاقة الاجتماعية تتواجد غالباً بصورة وأخرى، إلى جانب العلاقة العبادية بين الإنسان العابد وربّه في ممارسة عبادية واحدة، وليس ذلك إلا من أجل التأكيد على أنّ العلاقة العبادية ذات دور اجتماعي في حياة الإنسان، ولا تعتبر ناجحة إلا حين تكون قوة فاعلة في توجيه ما يواكبها من علاقات اجتماعية توجيهاً صالحاً» [١].

في الإسلام: كل عمل عبادة:

فالفكر الإسلامي الذي صاغه السيد الشهيد ينظر إلى الإسلام على أنه عقيدة وشريعة، دين ودولة إلى درجة أنّ كلّ نشاط يقوم به المسلم لوجه الله يعتبر عبادة.

وكما أنّ مفهوم العبادة لا يجوز طرحه، في نظر السيد الصدر، من وجهة نظر روحية محضة أو سياسية محضة، فكذلك على الصعيد الفلسفي لا تطرح علاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع من وجهة نظر مادية محضة أو مثالية محضة، فنظرة الإسلام إلى العبادة، كما صاغها السيد الصدر، تعبر عن نظرة كلية وشمولية يمكن أن تستنبط منها فلسفة إسلامية ذات إمكانيات هائلة على مستوى المفاهيم، يمكن أن تجابه كلّ المذاهب الفلسفية المعاصرة مجابهة قوية وجذرية.

---

(١) نفس المصدر: ٣٨ ـ ٣٩.

فالإسلام، في نظر الصدر، يؤكد على المقاصد، ولا ينظر إلى العبادة مجرّدة عن الغايات والأهداف، فالتأكيد على البعد الاجتماعي للعبادات ليس بُعداً أجنبياً عن هذه الأخيرة، أي بعداً أضيف في صورة إطلاق شعارات جديدة على العبادات، بل هو عنصر جوهري ومقصود من الشارع.

فالوظيفة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعبادات، لا تنفي التعبد المفروض أساساً وابتداءً على المسلمين، بل تؤكده وتربطه بشمولية الإسلام ومنهجيته في توحيد الأمة واستمراريتها عبر التأريخ، ونلاحظ في هذا السياق تناسقاً بين الجانب اللامتغير والثابت في العبادات، وبين العمل على استمرارية الأمة عبر التأريخ كواجب ديني، فاستمرارية الأمة تجد مرتكزاً لها في منظومة العبادات من الصلاة إلى الحجّ.

فالأمة الإسلامية من حيث أمّة الخلافة في تحقق مستمر نتيجة لجدلية الصراع بين مفهوم الأمّة كمجتمع مفتوح وشمولي، وبين النزعة القبلية قديماً والقومية حديثاً كمجتمع مغلوق. والعبادات بما تتضمنه من شعائر وفرائض ثابتة مهما تغيرت الظروف والأحوال، تدعم تحقق الأمّة بتعبئة المسلمين وتوعيتهم، وجعلهم في وضعية جهادية بصفة مستمرة.

التعامل مع الواقع:

لقد قام الشهيد السيد محمد باقر الصدرقدس سره بتحديد مفهومي للعبادات ضمن تصور كلّي للشريعة وضبط صيغة واضحة في التعامل مع النصّ ومع الواقع، فهو لم يتعامل مع واقع الأمة بطريقة فوضوية، أو بطريقة ميتافيزيقية مثل الفلاسفة المسلمين قديماً، والمحدثين في العالم الإسلامي، الذين

يتميزون بالنظرة التجزيئية، التي تحاول دون جدوى فرض المفاهيم الغربية على واقع الأمّة، فليس موقف الشهيد ـ تبعاً لذلك ـ بعيداً عن تطلعات الشعوب الإسلامية، ففكره أقرب إلى عواطف الجماهير وتوقانها لممارسة القيم الإسلامية. أمّا الفلاسفة المسلمون قديماً والمحدثون في عصرنا فإنّهم يخاطبون الناس من بعيد، ويطرحون عليهم مشكلات ليست بمشكلاتهم.

موقف فكري ثابت وقراءة واحدة للنص:

إنّ النظرة الشمولية إلى النصّ فيما يخص العبادات، جعلت موقف الشهيد يتميز على الصعيد الذهني بعدم التذبذب الفكري، فهو ليس عرضة لتغيير رأيه، بل له القدرة على الثبات في موقع فكري معين، وعدم التبعثر بين منطلقات واتجاهات مختلفة ومتضاربة. ونتيجة لذلك فقراءته للنص ليست قراءة تجزيئية، بل قراءة اجتماعية وتاريخية تنطلق من موقف تعبدي إيماني في الأساس [١].

ومعنى هذا أنّ مقاصد الشريعة، التي عن طريقها يتمّ التأكيد على البعد الاجتماعي والسياسي للعبادة ليست مصادر تشريع خارجية، بل هي جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، وإلا لما صح أن تكون عملية استنباط الوظائف الاجتماعية للعبادة عملية اجتهادية أي موقفاً تعبدياً ومعرفياً من النص.

فالحكم الذي توصل إليه السيد الشهيد وكلّ المفكّرين المسلمين الرساليين فيما يخصّ العلاقة بين العبادة والحياة الاجتماعية، باسم متطلبات الدين

---

(١) انظر: التفسير الموضوعي للشهيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨١م.

ووحدة الأمة واستمراريتها يعتبر حكماً شرعياً من الناحية الفقهية، وهو من الناحية المنهجية والفلسفية نتيجة حتمية لشمولية الإسلام ولاستمرارية الأمّة الإسلامية.

مقولات السيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّه في مواجهة التجديد العلماني والاجتهاد المهلهل إنّ الفكر الإسلامي الذي صاغه السيد في مجابهة شاملة للعلمانية، التي تعمل من خلال مظلة التجديد، وضد الفكر «الإسلامي» المهلهل الذي يعمل تحت مظلة الاجتهاد، وكلا الموقفين يحاولان عزل الإسلام عن الواقع من خلال الإسلام ذاته عن طريق تفتيت مقولة الإسلام دين ودولة، وتفريغها من مضامينها وأبعادها.

ويبرز خطأ وانحراف هذه المواقف على الصعيد المنهجي والفلسفي وذلك:

١ ـ أنّ مقولة الإسلام دين ودولة، وربط العبادات بالحياة الاجتماعية والسياسية كمبدأ تابع لتلك المقولة يُعتبران جزءاً من كلّ وعنصراً من مجموعة. وكلّ محاولة لإحداث قطيعة بين الإسلام والدنيا، بين العبادة والحياة الاجتماعية والسياسية ليست محاولة موضوعية من الناحية العلمية، أي من وجهة نظر فلسفة العلوم، وذلك أنّها نظرة تجزيئية ذاتية تتناول الإسلام بالتحليل من خلال أفكار مسبقة.

فهذه المواقف تتناقض مع المنهج العلمي، الذي يحتم أن يكون التحليل لكلّ الظواهر تحليلا كلياً وتركيبياً لا انتقائياً وتجزيئياً.

٢ ـ أنّ مقولة الإسلام دين ودولة، وما ينتج عنها من منظور سياسي

وثقافي واقتصادي لها خلفيتها الفلسفية، التي ساهم السيد الشهيد في اكتشافها وتنظيرها، وهذه الخلفية الفلسفية ذات إشكالية معرفية واجتماعية وميتافيزيقية تختلف عن كل الإشكاليات الفلسفية، التي طرحت منذ أفلاطون إلى يومنا هذا، وذلك إذا كانت الفلسفة قديماً وحديثاً تتأرجح بين المادية والمثالية، بين أسبقية الواقع على الفكر، أو الفكر على الواقع، بين التركيز على الجانب الروحي في حياة الإنسان أو على الجانب المادي فهي فلسفة ذات استقطاب أحادي وذات بعد واحد.

إنّ الفلسفة الإسلامية المعاصرة كما تتجلّى في فكر السيد الشهيد الصدر، والمستنبطة من مقولة الإسلام دين ودولة، ومن التلاحم بين العبادات والسياسة تؤكد على النظرة الكلية والتركيبية للظواهر الإنسانية على العموم، وتؤكد تبعاً لذلك، على التشابك والتفاعل والتأثير المتبادل بين الفكر والمادة، بين الجانب الروحي والجانب المادي في حياة المجتمعات.

مقولة «الفطرة»: ويرى السيد الشهيد الصدر ـ من خلال صياغته للفلسفة الإسلامية المعاصرة ـ أنّ الفلسفة الماركسية مثلها مثل سائر الفلسفات، التي تدور في أحد الفلكين: المادية أو المثالية. وأنّها عالجت مشكلة الإنسان معالجة ناقصة على الرغم من طرحها لفكرة التفاعل بين البنية الاقتصادية والبنيات الثقافية والسياسية، فلا مجال ـ في الفلسفة الإسلامية التي صاغها السيد الشهيد ـ للحديث عن نظرة شمولية دون ربط عالم الشهادة بعالم الغيب، دون تجاوز المقولة الماركسية، التي تحدّد الإنسان بأنه «مجموع العلاقات الاجتماعية» فالفلسفة الإسلامية، التي طرحها الشهيد، ترى أنّ العلاقات الاجتماعية، ليست إلا بعداً من أبعاد الإنسان، وتضع هذه الفلسفة أطروحة

«الفطرة» أو الطبيعة البشرية مقابل النزعة الاجتماعية، التي تميز الفكر الغربي وخاصة الماركسية، فالفطرة تتمتع بصفات أساسية من ضمنها البعد الاجتماعي، فبدلاً من القول: بأنّ الطبيعة البشرية ذات مصدر اجتماعي، يجب القول ـ في نظر السيد الشهيد ـ بأنّ المجتمع هو الذي يصدر عن الإنسان ويعبر عن خلافته لله في الأرض، وأنّ العنصر الأعمق في الإنسان هو البعد الروحي، الذي يعطي للمجتمع طابعاً فوق ـ بيولوجي.

ربط الجانب الروحي بالجانب الاجتماعي:

فهذا الموقف لا يفصل إذن بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي، فأهم ما يميز فكر السيد الصدر هو محاولته المستمرة على أن يطرح رؤيته في سياق مقولة الإسلام دين ودولة، التي تؤدي حتماً ـ فيما يخص الموضوع الذي نعالجه في هذا البحث ـ إلى التلاحم بين العبادة والحياة الاجتماعية، وعلى العموم فعلاقة عالم الشهادة بعالم الغيب ومقولة الإسلام: الإسلام دين ودولة (شمولية الإسلام بتعبير الصدر) وما يترتب عنها من تلاحم بين العبادات والحياة الاجتماعية، يطرحان إطاراً عاماً لفلسفة إسلامية أصلية يؤهلها بعدها الروحي إلى تجاوز المذاهب الفلسفية الغربية المبنية على النقد وحده.

هذه العقلانية الإسلامية المرتبطة في الأساس والجوهر والهدف بعالم الغيب، هي القاسم المشترك لكلّ جوانب الإسلام، فهي من مضمنات العقيدة والعبادة والمعاملات.

فالعقلانية الإسلامية توجب على المسلمين أن لا يمنحوا ولاءهم لغير

الله سبحانه وتعالى، وأن لا يستجيبوا لأية فلسفة أو أيديولوجية من دون الإسلام.

عقلانية العبادات:

ولأنها عقلانية إسلامية فهي ترتكز ـ كما أشرنا فيما سبق ـ على البعد الغيبي، ويتجلّى هذا الأساس الغيبي في العبادات حيث يتداخل الجانب الغيبي مع الجانب العقلي، ويدعمه ويفتح له آفاقاً لا حدود لها نحو تجاوز الأمر الواقع ونحو كسر العوائق ومعادلات الكفر، فالعبادات تمنح للعقلانية المعنى الوجودي، الذي حرم ومنع العقلانيات الغربية، ومن هنا فالغيبية التي ترتكز عليها عقلانية العبادات، ليست غيبية مريحة مبنية على التواكل، بل هي غيبية جهادية مبنية على التوكل، الذي يوفق بين الإمداد الغيبي وسنن التطور الاجتماعي والتاريخي.

يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّه: «فنظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض، يمكن أن تؤدي إلى موقف سلبي تجاه الأرض، وما في الأرض من ثروات وخيرات يتمثل في الزهد أو القناعة أو الكسل، إذا فصلت الأرض عن السماء، وأما إذا ألبست الأرض إطار السماء، فأعطى العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصادي» [١].

---

(١) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (المقدمة: ن)، دار الفكر، الطبعة السادسة ـ بيروت ١٩٨٤م.

هذا والعاطفة التي تضرب بجذورها في العبادات ليست ـ في معناها الإسلامي ـ عاطفة عمياء أو عفوية، فالعقلانية كما صاغها السيد الشهيد هي عقلانية تتم في إطار الدين:

إسلام الإنسان فكرهُ وروحه لله سبحانه وتعالى إسلاماً كلياً على صعيد المعرفة وعلى صعيد الممارسة، ففكر الشهيد الذي ينظر إلى العبادات حسب آفاقها الاجتماعية والحضارية، يطرح نفسه ضمن خلفية فلسفية إسلامية تتجاوز كلا من النزعتين العقلية والروحية بمفهوميها الغربي، أي تتجاوز الاختيار الزائف بين العقلانية الغربية والروحانية الإسلامية، فالفكر الغربي إذ يطرح هذا التناقض بين العقل والروح، إنما يسعى إلى طرح نفسه على أنّه الفكر الوحيد الذي يتمتع بالمعقولية، وكلّ ما سواه إنما هو فكر خرافي أو روحاني لا يمكنه أن يشيد حضارة.

فنظرة الإسلام ـ كما تتجلّى عند السيد الشهيد ـ إلى العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، والأهداف الاجتماعية والسياسية التي يعطيها الإسلام للعبادات لدليل على أنّه لا وجود لتناقض ـ في نظر الشهيد ـ بين البعد الغيبي والبعد الاجتماعي والسياسي في حياة الأمة، فكلّ خطاب سياسي يجب أن يطرح في أفق ميتافيزيقي، وكلّ خطاب ميتافيزيقي يجب أن يكون مرتبطاً بالبعد الاجتماعي والسياسي.

العبادة والسياسة:

فالعبودية (التوحيد) والعبادة كما تتجلّيان في كتابات الشهيد، تعبران بدقة ووضوح عن التلاحم بين الدين والدنيا، لأنهما تتضمنان بعدين متداخلين:

البعد الغيبي والبعد الاجتماعي ـ السياسي: إله واحد وأمّة واحدة، فالتوحيد والعبادة يطبعان الحياة الاجتماعية والسياسية بطابع خاص، ويتضمنان طاقة تحررية جهادية هائلة، فالمؤمن لا يخضع لأية قوة، بل يخضع لله سبحانه وتعالى وحده.

إذن، وكما يتجلّى من كتابات الشهيد، يحدث الإسلام تغييراً جذرياً في المعايير، التي يتم بمقتضاها تصنيف الثقافات والمذاهب الفلسفية والسياسية، فمن جهة توجد الجاهلية أي المجتمعات، التي لا ترتكز في حياتها على القيم الإلهية (استبداد، ترف، استغلال للشعوب)، ومن جهة أخرى يوجد التوحيد وتوجد العبادة المنتجان للعقلانية الجهادية المحرّرة.

وهكذا لا وجود، في المنظور الإسلامي للعبادات، للتناقض بين الجانب الغيبي والجانب العقلي والجانب السياسي، فموقف الشهيد السيد محمد باقر الصدر من العبادة يعبر ـ من الناحية الشرعية والمنهجية ـ عن العاملين الأساسيين، الذين يشكلان المفهوم الإسلامي لاستمرارية الأمة: الاجتهاد والجهاد، فالاجتهاد في هذا السياق هو إدراك العلاقة بين العبادة وواقع الأمة، والجهاد معناه رفض الواقع الفاسد وتغييره.

وهذا الموقف هو في الحقيقة إجابة للمثقفين المتغربين، الذين أرادوا حجز الطاقة الدينية في الجانب الصوري للعبادات، وإفراغها من قوتها الاجتماعية والحضارية باسم نظرة تجزيئية وناقصة إلى الإسلام.

إنّ ما سبق يبين لنا أنّ العبادات ـ في نظر السيد الشهيد ـ ليست حيادية، فهي جزء من منطق الإسلام ومنهجه في تغيير الواقع وبناء الأمة والدولة،

وهو منهج جهادي وتشريعي طرحه الإسلام منذ المرحلة المكية للرسالة.

التوحيد، العبادات والثورة:

وهكذا تأتي العبادات كنتيجة حتمية لعقيدة التوحيد، لتدعم ثورية الإسلام الجذرية والشاملة، وتطرحها على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي.

فعقيدة التوحيد رفض للأوثان بكل صورها المادية والمعنوية، والعبادات تتماشى في تناسق إلهي دقيق، مع هذا الرفض فتجسده في كلّ جوانبه وترفعه إلى أعلى درجه عن طريق تربية وتوعية مستمرتين لإنسان العالم الإسلامي: «ونحن إذا لاحظنا الشعار الرئيسي الذي طرحته السماء بهذا الصدد (لا إله إلا الله) نجد أنها قرنت فيه بين شدّ المسيرة الإنسانية إلى المطلق الحق، ورفض كلّ مطلق مصطنع، وجاء تاريخ المسيرة في واقع الحياة على مرّ الزمن، ليؤكد الارتباط العضوي بين هذا الرفض وذلك الشد الوثيق الواعي إلى الله تعالى، فبقدر ما يبتعد الإنسان عن الإله الحق ينغمس في متاهات الآلهة والأرباب المتفرقين، فالرفض والإثبات المندمجان في (لا إله إلا الله) هما وجهان لحقيقة واحدة، وهي حقيقة لا تستغني عنها المسيرة الإنسانية على مدى خطّها الطويل، لأنها الحقيقة الجديرة بأن تنقذ المسيرة من الضياع، وتساعد على تفجير كل طاقاتها المبدعة، وتحرّرها من كلّ مطلق كاذب معيق» [1].

فالسيد الشهيد الصدر لا يرى عدم انفصال الدين عن السياسة فحسب، بل يرى أنّ السياسة جزء من الدين، ومعنى هذا أن المسلمين يجب عليهم

---

(١) نظرية ولاية الفقيه وتعليق عن الدستور إيران الإسلام - السيد الشهيد محمد باقر الصدر.

أن يعيشوا الإسلام في إطاره الشامل الكامل، وعلى هذا الأساس طرح السيد الشهيد العبادات كثورة على صعيد القيم والمفاهيم، لأن العبادات إذا فهمت واستُبطنت في إطار شمولية الإسلام، ترفع الأمة إلى مستوى الصراع الحضاري مع الغرب، فتكون لها كلمتها في العلاقات غير العادلة بين المستكبرين والمستضعفين، ويكون للفكر الإسلامي كلمته القطعية فيما يخصّ الاستبداد الذي يسود العالم الإسلامي.

الشمولية:

ونتيجة لذلك تتجلّى فكرة الشمول كالأساس أو المعيار الذي يميز فكر الشهيد، من حيث هو فكر رسالي، عن غيره، فكرة الشمول التي يؤخذ الإسلام بمقتضاها على أنه كلّ تترابط أجزاؤه، فالعقيدة والعبادة والشريعة يتداخل بعضها في الآخر، ومن هنا فلا مجال للفصل بين الدين والدنيا، بين العبادة والحياة الاجتماعية.

فطرحُ مبدأ إعادة بناء الدولة الإسلامية هو النتيجة الحتمية لفكرة الشمول، التي تتضمن مبدئية وحدة الشعوب الإسلامية ضمن حياة اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية في إطار الأمة القومية، كما يتجلّى ذلك من كتابات السيد الشهيد الصدرقدس سره.

فشمولية الإسلام هو جوهره وحقيقته، التي لا يكون الإسلام إسلاماً إلا بها، فالشهيد يرى أنّ كلّ خلل يصيب شمولية الإسلام هو خلل يعمّ الإسلام كلّه، ويعطل أحكامه عن التأثير في الواقع الحي [1].

---

(١) انظر اقتصادنا (الاقتصاد الإسلامي جزء من كل): ٢٦٩ ـ ٢٧٧.

ومعنى هذا أنّ المساس بشمولية الإسلام هو مساس بروح الشريعة الإسلامية وبصلاحيتها لكلّ زمان ومكان.

وهكذا ففصل الدين عن السياسة، والعبادة عن الحياة الاجتماعية يمثل عملية ترقيع في الشريعة الإسلامية، وقد كان هذا الفصل دائماً وأبداً ملازماً للفصل بين السلطة والجماهير، ولا يمكن اعتبار الملك الذي ظهر بعد الدولة الإسلامية ممثلاً لمقولة الإسلام دين ودولة، عبادة وسياسة إلا بالمعنى السُوسْيُولُوجي، أي بالمعنى المنحرف عن موقف الإسلام من الواقع.

إنّ التناقض المفتعل بين العبادات وشؤون الحياة مهدّد لوحدة الأمة ولمصيرها في نظر الشهيد، فوحدة الأمة تتشكل أساساً من الثقافة، التي توحد نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى الكون والحياة، والثقافة بدورها تتشكل معالمها وأسسها من العقيدة ومن العبادات، فكلّ فصل بين العبادات والحياة الاجتماعية هو في الحقيقة فصل الروح عن الجسد، العبادات والرفض والتغيير إنّ العبادات تمثل قمة الرفض الإسلامي للتبعية، والإسلام كما طرحه الشهيد من خلال كتاباته في الاقتصاد والسياسة والعبادات، لا يكتفي بالرفض، بل يقدم في نفس الوقت، الحلّ البديل والأفكار المضادة للغزو السياسي والثقافي والاقتصادي.

فالأمة الإسلامية تتطور وتتقدم بقدر تشبع الفكر الإسلامي بالمفاهيم الدينية وتتدهور وتحطّ بقدر انفصاله عنها، هنا تبرز أهمية العقيدة والعبادة في تحديد ذهنية إنسان العالم الإسلامي وتعبئته، لتحويل وضعيته الاجتماعية والسياسية.

فالعقيدة والعبادات تشكّلان منطلقاً لتغيير الواقع، إذ بفضل العقيدة والعبادات يتحدّد موقف المسلم من الواقع في جميع جوانبه.

إنّ كلّ عملية بناء حضاري تتطلب تجاوز العقلية الفردية، والتركيز على الروح الجماعية، وذلك أنّ العمل على تطوير المجتمع يحتم تعبئة شاملة، وهذه القيمة الأخيرة لم يطرحها الإسلام كمجرّد قيمة أخلاقية مرتبطة بضمير الفرد، بل يتجاوز الميدان الأخلاقي عندما أطر الروح الجماعية بالعقيدة وبالأحكام الشرعية والفرائض، ومن جملة هذه الفرائض العبادات، التي لا يمكن فهمها إلا كوحدة وككل، أي أبعادها الغيبية والاجتماعية والسياسية.

إنّ التأكيد على الجوانب الاجتماعية والسياسية للعبادات هو ـ إلى جانب أسسه الروحية والغيبية ـ يمثل الطرح الفلسفي والاجتماعي لبناء الفرد والأمة، ويرفع الشعوب الإسلامية إلى مستوى الصراع الثقافي والسياسي والاقتصادي ضد الغرب.

فكلّ قطيعة بين العبادات واهتمامات الأمة هو تعبير عن فوضى فكرية لا يمكن أن تولد وعياً صحيحاً بالواقع ووضعية الشعوب الإسلامية في معركة الحضارة، إنّ الطرح الإسلامي التعبدي للعقيدة وللعبادات يعبر عن المنهج الإلهي لتسخير طاقات الواقع لصالح العباد. إنّ القطيعة بين العبادات والواقع هي وليدة لتأملات مجرّدة في النصوص وللنزعة الفقهية، التي سادت أثناء عصر الانحطاط.

إنّ الفكر الإسلامي الذي صاغه الشهيد هو فكر أعاد للواقع ثقله، لأنّه وليد للتفاعل الإيماني والمنهجي بين الإسلام والواقع، وليس هذا التفاعل إلا

تعبيراً عن الاجتهاد الذي بفضله صار الشهيد السيد محمد باقر الصدر ينظر إلى الإسلام في شموليته، وكانت النتيجة الحتمية لهذا الموقف أن اعتبرت السياسة عبادة والعبادة سياسة، أي أصبحت شمولية الإسلام بالنسبة للشهيد عقيدة مقررة.

فلسفة واقعية وثورية في آن:

لا أعرف فلسفة أكثر واقعية وأكثر ثورية من فلسفة الإسلام ونظرته إلى الحياة والإنسان كما طرحها الشهيد، وتتجلّى هذه الواقعية الثورية أو الجهادية في تحليل الشهيد للعبادات وعلاقتها بالحياة، إنّ العبادات التي تمثل أعلى مستوى من الروحانية والتجريد النفسي والفكري تلتصق وتتلاحم مع اهتمامات الأمة في الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية.

فالدين الإسلامي، كما يرى السيد الصدر، هو دين شمولي يؤطر الممارسات، ويجعل المسلمين ينطلقون دائماً من موقع العقيدة لا من الفوضى والغوغائية أو تمييع العقيدة والعبادات. فالإسلام كما يتجلّى في فكر السيد الشهيد رسم الإطار الذي يعيش فيه المسلم عقيدته وعبادته، هذا الإطار يتناقض مع كلّ الرؤى الفلسفية الغربية المادية والمثالية معاً. والعقيدة والعبادات يجب أن يعيشها المسلم في نظر الإسلام بأبعادها الروحية والاجتماعية: هذا هو الشرع وهذا هو المنهج.

فالعبادات ـ إضافة إلى بعدها الغيبي ـ تجربة ومعاناة على مستوى الفكر وعلى مستوى العاطفة، وعلى مستوى الممارسة في الميادين الاجتماعية

والسياسية [١].

وهذا ما يجعل نفسية إنسان العالم الإسلامي ذات إمكانيات هائلة للجهاد والعمل على تغيير الأوضاع الفاسدة وتجاوزها لتأسيس الأمة والدولة.

العبادات تصنع أمّة:

إنّ تطلع المسلمين نحو أمة موحدة ليس تطلعاً غائماً، أو تطلعاً من نوع المثاليات الضبابية، فالإسلام ـ كما يتجلّى في فكر الشهيد ـ خطط ونظم الطريق المؤدي إلى وحدة الأمّة، ولم يترك المسلمين يعيشون في حالة عفوية أو مجرّد حالات انفعالية وعاطفية، فالإسلام خطط لتفجير طاقات إنسان العالم الإسلامي [٢].

فالعبادات تؤدي إلى ثورة ليست كسائر الثورات، لأنها مرتبطة شرعاً وعقلا بعالم الغيب.

فالأمة الإسلامية هي النتيجة الحتمية والمنطقية لختم النبوّة ولشمولية الإسلام [٣].

ولا تحقق الأمة الإسلامية وجودها واستمراريتها إلا عن طريق الجهاد المستمر، ومن عناصر الاستمرارية العبادات، فالجهاد والأمة مترابطان، والمنهج الإسلامي قد عالج هذا الترابط عن طريق الأحكام الشرعية في

---

(١) انظر نظام العبادات في الإسلام (خاصة الملامح الخاصة لتشريع كل عبادة).
(٢) انظر مقدمة اقتصادنا.
(٣) انظر (للشهيد): (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، فصل: الوصاية على الثورة ممثلة في الإمام: ٣١، وفصل: المرجعية بوصفها المرحلة الثالثة من خط الشهادة: ٣٥، نشر قسم الأعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، طهران (بدون تأريخ).

الميادين السياسية والاقتصادية وعن طريق العبادات.

فالجهاد (أو الثورة) لا يستمد من الإسلام أسسه العاطفية فحسب، بل يستمد، في نفس الوقت ـ أسسه الفكرية، فالعقيدة والعبادات تشكل نظرة المسلم إلى الكون والحياة، ومن هنا فكل مذهب اجتماعي وسياسي في العالم الإسلامي ينبغي أن تتم صياغته من خلال الميتافيزيقا في نموذجها الإسلامي (علاقة الشهادة بالغيب)، فالاستلاب ينشأ عندما يصطدم الإنسان في تنظيره للواقع، أو في ممارسته بالكون والفطرة، أي يصطدم مع معنى الكون والحياة، فتأتي في نظريته وممارسته مبتورتين.

فمن هذا المنطلق طرح الشهيد قصور المذاهب الفلسفية الغربية من ماركسية ووجودية وغيرها عن تفسير وعلاج الاستلاب وأزمة الحضارة [1].

فالرؤية الإسلامية التي ترجع الأمة الحضارية إلى انقطاع الإنسان عن الجذور الحقيقة للوجود، تتجاوز هذا الانقطاع وتزيله عن طريق العقيدة والعبادات التي تجعل الإنسان متصلا باستمرار بعالم الغيب، وهذا هو سرّ المقاومة التي تجعل المسلم يتحدى ويقاوم قوى الشر.

العبادات وإمكانية التغيير:

فالعبادات تتضمن أن التغيير عملية ممكنة مع أصعب الحالات، ومن هنا فلا معنى لليأس والشعور بالعجز، لأنهما يتناقضان مع العبادة وخلافة الإنسان لله في الأرض، فعن طريق العبادات تحصل داخل ذهنية الأمة وثبة عقلية ترفض كلّ التصورات غير الإسلامية للكون والإنسان، ومن هذا

---

(١) نظام العبادات في الإسلام: (الإيمان بالله هو العلاج): ١٩ ـ ٢٢.

البناء النفسي الجديد تمتد العملية التغييرية إلى الواقع في كلّ مظاهره، وتعمل على قلبه تماماً.

فالعبادات، بهذا المنظور، تشكل حركة المسؤولية الإيمانية بكلّ أبعادها الروحية والمادية، فحصر العبادات في الجانب التعبدي الصوري والمنفصل عن الحياة هو من عمل الفكر المتخلف، ويعتبر جناية كبيرة على الإسلام والمسلمين ومصير الأمة.

إنّ الطموح الذي يحمله الإسلام لتغير المجتمع وبناء الأمة العالمية، قد يظهر لأول وهلة أمراً مستحيل التحقيق أمام صعوبات الواقع الراهن. لكن هذا الطموح يصبح معقولا ومنطقياً في ضوء التصور الإسلامي للحوادث ولعلاقة الدين بالدنيا.

فالإسلام قاوم النظرة الغيبية المحضة أو المبتذلة في تفسير الحوادث، واعتبرها موقفاً استسلامياً، لأن القرآن الكريم يربط دائماً عالم الغيب بعالم الشهادة: فالإمداد الغيبي لا يتحقق إلا ضمن شروط أساسها العمل الإنساني.

فحركة الإنسان هي التي تأذن بالتدخل الإلهي: الاستقامة على طريق الله من دواعي التدخل الإلهي، فتعامل الشهيد مع حركة التأريخ ومع العبادات تمَّ داخل فلسفة الإسلام، التي لا تحدث قطيعة بين الروحي والمادي، فالعبادات، إذا نُظر إليها من خلال شمولية الإسلام، تدعم الحسّ النقدي لدى المؤمنين وتعمق وعيهم بمجرى الحوادث، وهما عاملان ضروريان في كلّ عملية تغييرية.

فالعبادات بهذا المعنى تهزّ ضمائر المسلمين وعواطفهم، وتعجل بالمسيرة نحو الجهاد، وتدفع بالشعوب الإسلامية إلى القيام بعملية تسريعية لبناء الأمة والدولة الإسلامية. إنّها، حسب تعبير الشهيد، تُفجر الطاقات الكامنة في الشأن العام الإسلامي [1].

العبادات كمصدر للعلاقات الإنسانية:

وهكذا فمن وجهة نظر الشرع والعقل والمنهج لا أساس لفصل العبادات عن الحياة الاجتماعية وعن حركة التأريخ وعزلها، لتكون معبرة عن علاقة الإنسان بالله، بل إنّ العلاقة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى في إطار العقيدة وفي إطار العبادات، تنتج عنها علاقة أخرى هي علاقة الإنسان بالإنسان، وذلك مما ينتج عن العقيدة والعبادات من إمكانيات روحية وأخلاقية لدى إنسان العالم الإسلامي، وهي إمكانيات يجب تجسيدها، شرعاً، في الواقع الحي بالالتزام باهتمامات الأمة.

فالعبادات بهذا المنظور هي عاطفة وعقل وجهاد، وكلّ موقف مضاد هو الشذوذ والخضوع للأمر الواقع، فبمجرّد ربط الدنيوي بالروحي ينتهج المجتمع الإسلامي أسلوباً جهادياً يتجاوز كلّ الصيغ الثورية المطروحة في الفكر المعاصر، ذلك أنّ ثورية المجتمع الإسلامي هي ثورية ذات استمرارية تستمدها من مصدرها الإلهي، الذي ينتج عنه صيرورة تاريخية لا نهاية لها، في حين أنّ مفهوم الثورة في المذاهب الفلسفية الغربية هو مفهوم ذو دلالة وأبعاد ونتائج جدّ نسبية بحكم نسبية الفكر البشري الذي أنتجه وبحكم نسبية أهدافه فبالنسبة للشهيد «المثل الأعلى الذي ينبثق تصوره عن الواقع،

---

(١) انظر: اقتصادنا: خاصة المقدمة.

ويكون منتزعاً عن الواقع الذي تعيشه الجماعة، هذا مثل أعلى تكراري. وتكون الحركة التاريخية في ظل هذا المثل الأعلى حركة تكرارية...» [(١)].

الارتباط بالمطلق:

أما حركة التأريخ التي ترتكز على علاقة الشهادة بالغيب، فهي حركة مفتوحة نحو المطلق: «... المثل الأعلى الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، في هذا المثل التناقض الذي واجهناه (أي المثل العليا النسبية) سوف يحل بأروع صورة، كنا نجد تناقضاً، وحال هذا التناقض هو أن الوجود الذهني للإنسان محدود، والمثل يجب أن يكون غير محدود، فكيف يكون توفير المحدود وغير المحدود؟

وكيف يمكن التنسيق بين المحدود وغير المحدود؟ هذا التنسيق... سوف نجده في المثل الأعلى الذي هو الله سبحانه وتعالى.

لماذا ؟ لأنّ هذا المثل الأعلى ليس من نتاج الإنسان، ليس إفرازاً ذهنياً للإنسان.. هو موجود مطلق في الخارج، له قدرته المطلقة وله علمه المطلق وله عدله المطلق.

هذا الموجود العيني بواقع العين يكون مثلاً أعلى لأنه مطلق، لكن الإنسان حينما يريد أن يستلهم من هذا النور، حينما يريد أن يمسك بحزمة من هذا النور، طبعاً هو لا يمسك إلا بالمقيد، إلا بقدر محدود من هذا النور، إلا أنه يميز بين ما يمسك وبين مثله الأعلى، المثل الأعلى خارج حدود ذهنه، لكنه يمسك بحزمة من النور، هذه الحزمة مقيدة لكن المثل الأعلى مطلق.

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٥٥.

عبادة المسمى لا الاسم:

ومن هنا حرص الإسلام على التمييز دائماً بين الوجود الذهني وما بين الله سبحانه وتعالى الذي هو المثل الأعلى، فرق حتى بين الاسم والمسمى، وأكد على أنه لا يجوز عبادة الاسم، وإنما العبادة تكون المسمى، لأنّ الاسم ليس إلا وجوداً ذهنياً، إلا جهة ذهنية لله سبحانه وتعالى. بينما الواجهات الذهنية دائماً محدودة. العبادة يجب أن تكون للمسمى لا للاسم لأنّ المسمى هو المطلق، أما الاسم فهو مقيد ومحدود...

تقدم مسؤول وفسحة لا نهائية:

حينما تتقدم الإنسانية في هذا المسار واعية على المثل الأعلى وعياً موضوعياً يكون التقدم تقدماً مسؤولاً، يكون عبادة بحسب لغة الفقه، لوناً من العبادة، يكون لهم امتداد على الخط الطويل وانسجام مع الوضع العريض للكون...

وبحكم أنّ الله سبحانه وتعالى هو المطلق إذن الطريق أيضاً لا ينتهي، هذا الطريق طريق الإنسان نحو الله، اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله. ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً... لأنّ المحدود لا يصل إلى المطلق... فالفسحة الممتدة بين الإنسان وبين المثل الأعلى هنا فسحة لا متناهية، أي أنه ترك له مجال الإبداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية، باعتبار أنّ الطريق الممتد طريق لا نهائي»[1].

فضمانة الاستقامة الجهادية ترجع إلى الأساس العقائدي، الذي ترتكز عليه ممارسات المسلمين السياسية والاقتصادية والثقافية، وكلّ فصل ولو

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٧٦ ـ ١٨١ ـ ١٨٤.

كان بسيطاً بين القاعدة الروحية والممارسة يؤدي إلى تلاشي الشعلة الجهادية في ذهنية إنسان العالم الإسلامي.

فالأساس الروحي والالتزام بالنص التزاماً تعبدياً ومطلقاً يعتبران القاعدة العامة، التي يستنبط منها نمط العلاقة بين الدين والدنيا عموماً، وبين العبادة والحياة الاجتماعية على وجه الخصوص.

إنّ حركة الأمة الإسلامية وإستمراريتها تصطدم بكثير من العقبات والعراقيل، إذا لم تتضمن حافزاً عميقاً يدعو إلى التفاعل معها والتفاني في سبيلها، وتجسد العبادات ـ إذا فهمت في إطار شمولية الإسلام ـ الحدّ الأقصى في تعبئة المسلمين ودفعهم نحو الالتزام بمتطلبات وحدة الأمة.

الخلاصة:

مما تقدم يتبين لنا بوضوح أنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّه قد طرح العبادات طرحاً إسلامياً مقابل الطرح الناقص، وقد تم هذا الطرح من خلال عملية اجتهادية خاضعة لشروط الشريعة الإسلامية، أي في إطار منهجي ومعرفي في عالم يتمثل في إشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع.

فتحليل السيد الصدر للعبادات يبين بوضوح أنّ ربط هذه الأخيرة بالحياة الاجتماعية ليس واجباً شرعياً فحسب، بل هو كذلك ضرورة تحتمها المنظومة الإسلامية نفسها على الصعيد المنهجي والمعرفي، وبقطع النظر عن عقيدة الدارس وموقفه من الإسلام.

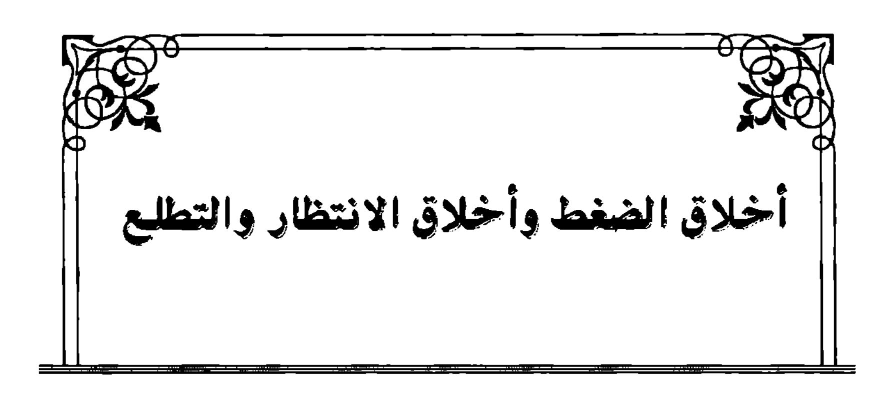
وهكذا فكلّ قطيعة بين العبادات والحياة الاجتماعية تؤدي إلى فوضى في

المنظومة الإسلامية، لأنها تأخذ مصدرها من قراءة غير شرعية وغير علمية، في نفس الوقت، للقرآن الكريم وللسنة الشريفة.



الفصل التاسع

أخلاق الضغط وأخلاق الانتظار والتطلع



أخلاق الضغط وأخلاق الانتظار والتطلع

الضمير الجمعي كمصدر للأخلاق:

يرجع علماء الاجتماع مصدر الأخلاق إلى المجتمع من حيث هو قوة تفوق الأفراد فالعلاقات بين الأفراد تنتج عنها ظاهرة تختلف عن الأفراد وتتجاوزهم هذه القوه يطلق عليها دوركايم العالم الاجتماعي الفرنسي اسم الضمير الجمعي فالمجتمع بالنسبة لهذا المفكر هو الذي يخرج الفرد من دائرة ذاته الضيقة، ويرفعه إلى دائرة أوسع وأرقى هي الحياة الاجتماعية، ومعنى هذا أن هناك حقيقة أخلاقية خارج ذوات الأفراد ووعيهم، هذه الحقيقة الأخلاقية تتجلى في المؤسسات والقوانين والقيم.

ويستنتج دور كايم ـ انطلاقاً من هذه الأفكار ـ أن المثالي (المثل الأعلى) يمكن أن يتحقق في الواقع، فالمثل الأعلى ليس مجرد مستقبل يتطلع إليه الإنسان، فالمثل الأعلى له وجوده في الواقع المعاش.

لا شك أنّ لعلم الاجتماع الفضل في إلقاء الضوء على علاقة الأخلاق

بالواقع، غير أن علم الاجتماع لم يميز بين ميدانين مختلفين: ميدان ما هو كائن، وميدان ما يجب أن يكون، لم يميز بين المجتمع كواقع وكأمر واقع وبين القيمة.

وعلى العموم علماء الاجتماع جعلوا الأخلاق كمجرد معطى اجتماعي أي كمجرد ظاهرة اجتماعية مثل كلّ الظواهر الاجتماعية الأخرى.

نقد الضمير الجمعي:

إنّ اعتبار المجتمع مصدراً للقيم الأخلاقية ينتهي ـ في نظر السيد الصدر ـ إلى تأليه المجتمع «إذن كلّ قابلية وكلّ إبداع وكل فكرة هو قابلية ذلك العملاق، وإبداع ذلك العملاق، وفكر ذلك العملاق الطاغية، وكلّ فرد إنما هو تعبير عن نافذة من النوافذ، التي يعبر عنها ذلك العملاق الهيجلي.»[١].

نلاحظ أن نقد الصدر موجه إلى فلسفة هيجل، غير أنّه نقد موجه كذلك إلى كلّ المذاهب، التي جعلت من المجتمع مصدراً للقيم الأخلاقية.

فالسيد الصدر يرى بأنّ الأخلاقية ليست في حقيقتها ذات مصدر اجتماعي، فالتقدم في المجال الأخلاقي مرهون باستبطان الأفراد للقيم الأخلاقية واقتناعهم بقدسيتها وإلزاميتها. فلا وجود للأخلاق خارج الفرد كذات واعية. فالصدر انتقد مفهوم الضمير الجمعي، الذي جعله دور كايم مصدراً للقيم الأخلاقية، فلا يمكن للمجتمع أن يتطور ـ في نظر السيد الصدر ـ إلا إذا استبطن كلّ فرد ـ عن اقتناع داخلي ـ فكرة التغيير أو فكرة الثورة كقيمة أخلاقية ملزمة. فكل تغيير لأحوال الأمة الإسلامية مرهون

---

(١) نفس المصدر (الفصول التي عالج فيها الصدر علاقة الإنسان بالمثل الأعلى).

بتغيير ذوات الأفراد ـ في نفس الوقت ـ عن طريق استيعاب شروط تقدم الأمة كواجبات شرعية أو كقيم أخلاقية تتخذ معنى الواجبات الشرعية.

وهكذا فمبدأ التغيير يكمن في الحياة الداخلية للأفراد. فالتحول الاجتماعي والتحرر السياسي والاقتصادي يستمد جذوره من الفرد كشخص وكذات واعية لا من الضمير الجمعي. فالفعل الانساني ليس فعلاً اعتباطياً أو مجانياً، فموقف الانسان من قضايا الواقع يتشكل انطلاقاً من بواعث تحتل فيها القيم الأخلاقية موقعاً رئيسياً، فالفعل الانساني يتضمن بالضرورة بعداً مثالياً على اعتبار أنه ليس مجرّد ردّ فعل آني تجاه الواقع.

والماركسية نفسها رغم ماديتها تؤكد على هذا الجانب، فماركس يرى أن الفرق بين المهندس والنحلة يكمن في تصور المهندس لأهداف عمله قبل أن يقوم بهذا العمل، غير أن الماركسية تصطدم بفكرة التعالي بسبب نفيها لوجود الله ولوجود البعد الروحي في الانسان، فالتعالي في الفلسفة الماركسية مرتبط بإجرائية العمل، وليس من وظيفته دفع الانسان الى أهداف مثالية.

فكرة التعالي هي فكرة محدودة في الفلسفة الماركسية وفي الفلسفة الغربية على العموم، لأنها فكرة مطروحة بدون أساس ميتافيزيقي أو ديني يبررها، فأساس التعالي في الحياة الإنسانية هو جود الله، وهذا ما جعل الإنسان ينفتح على الواقع ضمن نظرة مستقبلية منقطعة النظير، لأنها نظرة تفتح آفاق اللانهائي أمام الفعل الإنساني أي أمام جهاد الإنسان لتغيير العالم [1].

(١) اقتصادنا ـ المقدمة: حيث حلل الصدر مفهوم الرقابة غير المنظورة نتيجة لعلاقة الأرض بالسماء.

ارتباط الأخلاق بالمفاهيم الإسلامية:

لكن يجب ـ في نظر السيد الصدر ـ أن لا ننظر إلى الأخلاق من زاوية الأوامر والنواهي الدينية في معناها الظاهر، أي من زاوية الأوامر والنواهي منعزلة عن النسق العام للقيم والمفاهيم الإسلامية، فهذه النظرة الجزئية قد تجعل الباحث يضع الأخلاق الإسلامية ضمن أخلاق الضغط، وأخلاق الضغط تعني نفي ذات الإنسان كذات واعية ومسؤولة لا تتلقى الأوامر فحسب بل تستبطنها عن اقتناع داخلي، فكيف وفق الصدر في رؤيته إلى الأخلاق الإسلامية بين الأوامر الدينية وبين مسؤولية الانسان وضميره كصفتين ملازمتين لكلّ موقف ديني ولكلّ موقف أخلاقي؟

لم يحجز الصدر الأخلاق في الإطار الضيق لنظرة متسرعة إلى الشريعة، أي في الإطار الضيق لفقه الفروع المنعزل عن الرؤية الاسلامية إلى الكون والمجتمع والانسان والتأريخ، بل نظر السيد الصدر إلى الأخلاق من خلال أصول الفقه، وما يتضمنه من جوانب منهجية وفلسفية.

فالفرق بين فقه الفروع وأصول الفقه يكمن في أن الأول يتميز بالنظرة التجزيئية إلى النص وإلى القضايا، في حين أن أصول الفقه يتميز بالنظرة الكلية والمنهجية إلى النص وإلى الواقع، لذلك لا يمكن الوصول إلى صياغة المذهب الاجتماعي والأخلاقي الإسلامي بالاعتماد على فقه الفروع وحده، فمنهجية أصول الفقه المنفتحة على المفاهيم هي التي مكنت السيد الصدر من صياغة المذهب الاقتصادي في الإسلام، ومكنته من صياغة المذهب الاجتماعي والأخلاقي في الإسلام من خلال كتاباته خاصة اقتصادنا

والتفسير الموضوعي وسلسلة الإسلام يقود الحياة.

انطلاقاً من هذه المنهجية يرى الصدر بأن الأخلاق الإسلامية لا تتمثل في الأوامر والنواهي الدينية وحدها منعزلة عن الجوانب الدينية الأخرى، فالأوامر والنواهي لا معنى لها بدون عقيدة، وما تتضمنه من نية و خشوع وما تقتضيه هذه القيم والمفاهيم الدينية من ذات واعية ومسؤولة، فلا يمكن تصور نية وخشوع وتقوى دون ضمير خلقي أي دون قوة ذاتية تقتنع بإلزامية القيم الدينية الأخلاقية وقدسيتها [١].

فالقيم الأخلاقية إذا لم تستمد مصدرها من الغيب تصبح مجرد مفاهيم نظرية، أو تصبح مجرد قيم تواضع عليها المجتمع، أو كمجرد أوامر يتلقاها الأفراد عن إكراه من مصدر خارجي، فلا يمكن لهذه القيم أن تبرر إلزاميتها في نظر السيد الصدر.

وهكذا لم يحاول السيد الصدر تحليل الرؤية الاسلامية إلى الأخلاق من خلال ثنائية أخلاق الضغط وأخلاق المتطلع، فهذه النظرة نظرة متسرعة.

إن مرجعية الأخلاق في الرؤية الاسلامية تضع القيم خارج أخلاق الضغط فالايمان والنية والتقوى هي مفاهيم وقيم دينية تنتج عنها أخلاق مبنية على الاقتناع الداخلي، الذي ينبع من ذات الفرد، غير أن تدخل الفرد في العملية التقييمية لا يعني ـ في نظر الصدر ـ أن الانسان هو الذي يقيم وحده أو هو الذي يخلق القيم كما يرى سارتر.

(١) الإسلام يقود الحياة (فصل علاقة الانسان)ابتداءً من ١٢٩.

إنّ ارتباط الإنسان بالله وإسلام وجهه له يعطي للأخلاق طابعاً خاصاً. فإسلام الانسان وجهه لله يتخذ معنى التطلع إلى ما يجب أن يكون، ويتخذ معنى الالتزام تجاه قضايا الأمة واهتماماتها، فهناك فرق جذري بين الأخلاق في الرؤية الاجتماعية التي تجعل الضمير الجمعي مصدراً للقيم ومصدراً للإلزام أي تجعل قوة مجردة لا هوية لها مصدراً للأخلاق، وبين ربط القيم الأخلاقية بالله من موقع خلافة الانسان وما تتضمنه من تطلع من طرف الفرد إلى قيم مطلقة عن إيمان ونية وتقوى، فيصبح الفرد في وضعية تجاوز لذاته، والانفتاح على الآخرين من خلال انفتاحه على المطلق.

دور مفهوم الخلافة:

إنّ مفهوم الخلافة كما حلله السيد الشهيد الصدر يعني أن الفرد يحقق وجوده باستمرار عن طريق تجسيد إمكانياته في الواقع وفي التأريخ، فالخلافة انفتاح على المطلق، هي قيمة روحية وأخلاقية تتجسد عبر التأريخ، وهي ذات مستويين: المستوى الفردي والمستوى الجماعي والإنساني المتمثل في الأمة.

ومن هنا تتميز الخلافة في فلسفة الصدر بالشمولية التي تتكامل فيها كلّ الجوانب الروحية والأخلاقية والمادية والحضارية على العموم، فالخلافة من هذا المنظور ترسم الإطار العام لأخلاق التطلع والتجاوز تجاوز العجز والعقبات والأهداف النسبية [1].

---

(١) نظرة الإنسان إلى الزمن وعلاقتها بأخلاق التطلع وإعادة بناء الأمة، عالجها الصدر من خلال تحليله لعلاقة الإنسان بالمثل الأعلى ومن خلال تحليله لدور معنى الوجود في حركة التأريخ، كما أن فكرة الزمن وعلاقتها بحركة الأمة عبر التأريخ قد عالجها السيد حسين الشامي في كتابه: الزمن في حركة العاملين ـ دار الإسلام ـ لندن ـ ١٩٩٣م.

لا تغيير بلا أخلاق ولا أخلاق بلا مطلق:

لا يمكن تحقيق أي تحول اجتماعي بدون قيم أخلاقية متجذرة في ضمير الفرد، فالصدر يرى بأن القيم الأخلاقية هي التي تعبئ شعوب العالم الإسلامي لإعادة بناء الأمة، فالايدولوجيا لا تحتوي إلا على أهداف قصيرة المدى، على أهداف وغايات محدودة بمحدودية الشعارات، وبمحدودية مصدر الايدولوجيا الذي يتمثل في الإنسان، فالايدولوجيا لا يمكن أن تحقق وحدها الأعمال الكبيرة كتوحيد الأمة وتحقيق نهضة الحضارة الإسلامية البديلة، فهذه العملية تحتاج إلى قيم روحية وأخلاقية تنشأ عنها عواطف وتطلعات في مستوى الأهداف الكبيرة، لا يمكن للإيدلوجيا أن ترسم الأهداف الكبرى وتعبئ الإنسان (إنسان العالم الإسلامي) للعمل على الوصول إليها، إلا إذا ارتبطت بالمطلق، فالارتباط بالمطلق هو الذي يؤسس الايدولوجيا على قيم روحية وأخلاقية تمكنها من إحداث الإقلاع الحضاري في العالم الإسلامي في نظر السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه.

الايدولوجيا والغيب:

فقوة الإيديولوجيا تكمن في بعدها الغيبي والأخلاقي، فهذه القوة هي التي تمكن الايدولوجيا من مجابهة تحديات حركة التأريخ، إنّ ربط الايدولوجيا بالغيب يعطي للإيديولوجية قوة التجاوز، التي تفقدها الإيديولوجية الوضعية المنقطعة عن الغيب، والتي انتهت إلى فردانية تُفتت المجتمع إلى أجزاء متنافرة، أو انتهت إلى جماعية أذابت الفرد في المجتمع وخنقته كشخص وكإنسان في نظر السيد الصدر، ففي كلّ من النظامين

الرأسمالي والاشتراكي يفقد الإنسان الباعث على التضحية بمصالحه للالتزام بالقضايا الكبرى. البعد المادي للرأسمالية والاشتراكية أي البعد المادي المنقطع عن الله تنشأ عنه نظرة آنية إلى الزمن [١].

تتحد بحدود وتجدر الإشارة هنا إلى أن الايدولوجيا كما يطرحها الفكر الغربي هي رؤية إلى الكون والإنسان من إنتاج الإنسان، في حين أن الايدولوجيا لما تكون مرتبطة بإنسان العالم الإسلامي فهي مرتبطة بالعقيدة الإسلامية، وبالشريعة بصورة أو بأخرى في نظر الصدر [٢].

المصالح، وهذا عكس الايدولوجيا المرتبطة بالغيب، والتي تنشأ عنها نظرة مستقبلية من جراء تطلع الإنسان إلى الأهداف الكبيرة نتيجة لارتباطه بالمطلق [٣].

وهكذا فعملية التغيير ذات الأهداف الكبرى لا تتحقق إلا عندما يتم التغيير في ذات الإنسان أولاً، أي في ذهنيته وسلوكه تبعاً لمعنى الكون والحياة.

ويرى السيد الشهيد الصدر أن إنسان العالم الإسلامي مرشح للتغيرات الكبرى المرتبطة بالأهداف الكبرى شريطة أن يستوعب علاقته التعبدية بالله من موقع خلافته لله في الأرض، أي من موقع روحانية إسلامية تختلف عن كلّ الروحانيات المريحة وغير الملتزمة بقضايا الإنسانية واهتماماتها [٤].

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٧٩ ـ ١٨١ و ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٢) أنظر مقدمة اقتصادنا ـ وكذلك: ٣٥٩.
(٣) الإسلام يقود الحياة: ٢٨ ـ ٣٠.
(٤) نفس المصدر: ٢٩ ـ ٣٦ ـ ٣٨.

الارتباط بالله قوة دافعة:

إن ارتباط الإنسان بالله ضمن العلاقة التعبدية يحرر الإنسان من الحتميات القاهرة، التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر، الذي تتمحور حياته كلها حول الإنتاج والاستهلاك. فالارتباط بالله يجعل من الإنتاج عملاً تعبدياً في نظر السيد الصدر، أي يصبح الإنتاج كظاهرة واقعية يصبح مرتبطاً بالقيم الروحية والأخلاقية، فانفتاح الجانب المادي من حياة الإنسان على الله يحرر الوجود الإنساني من العبث، الذي يؤدي إلى الضياع ويفتحه على حركة لا نهائية لها، لأنها حركة تتجه إلى الله. أي يصبح الوجود الإنساني متوجهاً نحو الكمال المطلق.

أي يصبح وجوداً في حركة لن تنتهي في «الفناء» في الله بالمعنى السلبي لهذا المفهوم، على غرار ما جاء في بعض تيارات التصوف غير الملتزمة، فليس هناك فناء في الله بهذا المعنى في فلسفة السيد الصدر، بل هناك توجه نحو الله، وما يتضمن هذا التوجه من تطلع إلى المثل العليا في كلّ جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية، فالفناء في الله يلازمه الالتزام بقضايا الأمة والإنسانية في نظر السيد الشهيد الصدر قدس سره.

إذا كان ربط الأخلاق بالدين يشكل عائقاً أمام تحرير الإنسان من الجهل والاستغلال والتخلف في نظر الاتجاه المحدث المتأثر بالماركسية وبالمذهب الوضعي في العالم الإسلامي، فإن علاقة الأخلاق بالدين وارتباط الإنسان بالله يشكلان ـ في نظر السيد الصدر ـ أساس الأخلاقية وأساس تحرير الإنسان.

التغيير الاجتماعي بين الصدر وماركس:

ويطرح السيد الشهيد الصدر في هذا السياق الفرق بين الثورة، كما تتجلى في النبوة والثورة، كما تتجلى في الفكر الفلسفي خاصة في جانبه الوضعي والماركسي، فالثورة بمفهومها الإسلامي تنطلق من تحرير الإنسان على صعيد الذات، لتنعكس على الجوانب الاجتماعية بعد ذلك، فالبعد الروحي والأخلاقي هو أساس لكل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، فعملية التحرر تتم باسم القيم الأخلاقية، وهذا عكس الفلسفة الماركسية التي ترى بأن تحرير الإنسان لا يتم بفضل القيم الأخلاقية، بل يستمد وجوده ومعناه من المجتمع والتأريخ.

فالقيمة الأخلاقية تستمد وجودها من صورة وشكل وسائل الإنتاج، وما ينتج عن هذا الشكل من علاقات التوزيع، فالصراع الطبقي لا يرتكز على قيم أخلاقية معبئة على غرار الرؤية الإسلامية، بل الانتماء الطبقي هو الذي يحدد القيم الأخلاقية [1].

في حين أن الثورة كما تتجلى في النبوة تستمد معناها وقوتها من علاقة الإنسان بالله والتقرب إليه. والصراع من أجل تحرير الإنسان يتم ضد الخط المنحرف عن الطريق المرتبط بالله، وما ينجم عن هذا الانحراف من استغلال وقهر للشعوب.

فالقيم الأخلاقية تأخذ موقعها في سياق علاقة الإنسان بالعالم الآخر، وهذا ما يعطي للقيم الأخلاقية معنى وغاية، ويفتح المجال أمام الأفراد

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٥٣ ـ ١٥٤.

والمجتمعات لاستبطان القيم عن تقوى واقتناع، فالمعنى والتقوى والنية والتطلع صفات متلازمة في فلسفة الصدر الأخلاقية.

فليس هناك عبث حتى يصطدم الإنسان بالعجز والإحباط، وليس الفرد مجرد عنصر ذائب في كلّ أكبر منه كالمجتمع أو الإنسانية أو التأريخ حتى يصطدم الإنسان بالضياع. فارتباط الإنسان بالعالم الآخر يُثبت الذات ويعطي للقيم معنى وإلزامية، ويفتح الأخلاق على حركة التأريخ.

فلا مجال للأخلاق ـ في نظر السيد الصدر ـ دون ضمير خلقي مع العلم بأن الضمير الخلقي، في فلسفة الصدر يختلف عن الضمير الخلقي بمفهومه الملائكي أي الضمير المنقطع ـ عن الله ـ فالمؤمنون يلتزمون في المجال الاجتماعي باسم الإيمان.

وهكذا، فعندما ربط السيد الشهيد الصدر الأخلاق بالإيمان فإنه قد أسس الأخلاقية على مبدأ العلاقة العقائدية والشرعية بين الدين والمجتمع، كما أنّ هذا الموقف سمح له بنقد أخلاق الضغط، والتأكيد على أخلاق التطلع والتجاوز، التي تنبع من ذات الإنسان عن اقتناع تقوائي إيماني.

الأخلاق المغلقة.. الأخلاق المفتوحة:

هناك نقاط تلتقي فيها كل من فلسفة برجسون (Bergson) وفلسفة السيد الصدر في مجال الأخلاق. لقد ميز برجسون بين نوعين من الأخلاق: أخلاق المجتمعات المغلقة، وأخلاق المجتمعات المفتوحة. الأخلاق المغلقة هي أخلاق الخضوع لمتطلبات المجتمع هي أخلاق المحافظة وأخلاق العادات والتقاليد، فهي أخلاق تنفي التغيير. أما الأخلاق المفتوحة فهي

أخلاق التطلع والحركة. الأخلاق المفتوحة تتجسد من خلال شخصيات استثنائية تؤثر في ضمائر الأفراد.

فالسيد الشهيد الصدر يثير أحياناً نفس المواضيع فالاتفاق هنا هو اتفاق حول بعض المواضيع أو المسائل المرتبطة بالأخلاق، وليس إتفاقاً في الرؤية أو حول معالجة هذه المسائل. فالصدر يختلف عن برجسون، لأنه يعتبر أن الإنسان يعيش الأخلاق المفتوحة في حياته اليومية، فلا وجود لقطيعة جذرية بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة، كما هو الأمر عند برجسون، حيث إنّ فلسفة الصدر تؤكد على علاقة الواقع بالمثال والنسبي بالمطلق.

يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره: والقرآن الكريم يسمي هذا النوع من القوى التي تحاول أن تحول هذا الواقع المحدود إلى مطلق، وتحصر الجماعة البشرية في إطار هذا المحدود، يسمي هذا بالطاغوت [1].

قال تعالى ﴿وَ الَّذِينَ اجْتَنَبُوا الْطَاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى الله لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِرِ عِبَادِي (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ أُولَئك الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَاولئك هُم أُولُوا الأَلبَابِ﴾ [2].

ما هي الصفة الأساسية المميزة التي ذكرها القرآن الكريم لمن اجتنب عبادة الطاغوت؟

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٢) الزمر: ١٧ ـ ١٨.

قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ يعني لم يجعلوا هناك قيداً على ذهنهم، لم يجعلوا إطاراً محدوداً لا يمكنهم أن يتجاوزوه... جعلوا الحقيقة هدفهم، ولهذا يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

يعني هم في حالة طموح في حالة تطلع وموضوعية..» (١).

ويرى السيد الشهيد الصدر بأن الإسلام لم يترك علاقة الثابت بالمتغير في المجال الأخلاقي عرضة لأي تأويل، بل حدد هذه العلاقة عن طريق مبدأ الاجتهاد ومنهجية منطقة الفراغ.

إنّ السيد الشهيد الصدر يربط، مثل برجسون، الأخلاق بحركة التأريخ، يربط الأخلاق بجاذبية كائنات استثنائية كمثل عليا للبشرية. غير أن هناك اختلافاً كبيراً يكاد يكون جذرياً في تحديد هذه الكائنات الاستثنائية.

هذه الأخيرة لم تحدد بدقة من طرف برجسون، لا شك أن برجسون يرى بأن هذه الكائنات الاستثنائية تتمثل في الأنبياء والقديسين. لكن برجسون لم يربط استثنائية هذه الكائنات بالتأريخ وبالواقع الحي كما فعل السيد الشهيد الصدر.

فالمفكر الإسلامي السيد الصدر قد حلل الرسالات السماوية تحليلا سوسيولوجياً وتأريخياً وأخلاقياً، كما حلل حياة الأئمة عليهم السلام وأدوارهم ودور كل إمام بربط حياة الإمام ومواقفه المعصومة بمتطلبات الشرع ومتطلبات

---

(١) انظر التجديد والتغيير في النبوة ـ (أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف) ـ بحث حول المهدي انظر كذلك: السيد حسين الشامي ـ الزمن في حياة العاملين (خاصة الفصل الثالث والرابع ـ حيث عالج المؤلف قيمة الزمن في التجربة النبوية وقيمة الزمن في حياة الأئمة .

المرحلة التأريخية، فنموذجية الإمامة حللها الصدر في تفصيلاتها مع الواقع ومع التاريخ من موقع عصمة الأئمة عليهم السلام [١].

هناك ثنائية في الرؤية الأخلاقية عند برجسون: ثنائية المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح، هذه الثنائية لا وجود لها في الفلسفة الأخلاقية لدى السيد الصدر، فالمجتمع الراهن هو مجتمع مفتوح من حيث هو أمة (الأمة الإسلامية) الأمة ليست ما هو كائن فحسب، هي ما هو كائن وما يجب أن يكون من حيث هي مجتمع في تحقق مستمر [٢].

التطلع والرؤية الصدرية:

وعلى العموم فالهدف الذي يسعى إليه الإنسان في الرؤية الصدرية هو هدف أسمى وأعظم من الهدف الذي تصورته الفلسفة الغربية، ونتيجة لذلك فالتطلع هو كذلك أقوى بكثير من فكرة التطلع التي صاغتها الفلسفة الغربية، حتى ولو كانت هذه الفلسفة تقول بوجود المطلق كما هو الأمر في فلسفة برجسون، لأنّ هذا المطلق هو من تصور الإنسان، ولا يمكن للإنسان أن يتصور إلا مطلقاً غير حقيقي مطلقاً مزيفاً في نظر السيد الشهيد الصدر.

كما أنّ ربط الأخلاق بالغيب ينتهي ـ في فلسفة السيد الصدر ـ إلى إنسان أعلى من الإنسان الأعلى الذي تصوره نيتشه، فالتطلع إلى المطلق يزيد من قوة التطلع، ويقوي إرادة الإنسان الذي لا ينظر إلى الواقع الراهن إلا من خلال الأهداف الكبيرة، التي يرسمها له ارتباطه بالغيب [٣].

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٥٨ ـ ١٦٣.

(٢) انظر إلى المراجع السابقة حول ارتباط الإنسان بالمثل الأعلى المزيف وبالمثل الأعلى الحقيقي، وما ينجم عن ذلك من اختلاف في درجة التطلع.

(٣) الإسلام يقود الحياة (فصل خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء).

وليس الأمر كذلك في فلسفة الأخلاق الغربية، فمفهوم الإنسان الأعلى كما طرحه نيتشه ليست له مقومات. أي لا يتمتع بمشروعية طالما أن نيتشه فصل الحياة الإنسانية عن الروحانية ذات المصدر المطلق، واستبدلها بروحانية من تصوره كإنسان متأثر بالحضارة الغربية في مرحلة تاريخية معينة، لذلك على الرغم من تأكيد نيتشه على إرادة القوة ونقده لكلّ العوامل، التي تؤدي بالإنسان إلى الضعف نقول:

على الرغم من ذلك، فإن فلسفة نيتشه جاءت كانعكاس للعوامل الاجتماعية والثقافية والحضارية بدلا من أن تطرح نفسها كفلسفة محولة للواقع (لا كمجرد رد فعل له) ففلسفة الأخلاق عند نيتشه هي في صورتها العامة فلسفة تبرير للواقع لا فلسفة تغيير.

الإنسان الخليفة هو الإنسان الأعلى وهو إنسان المستقبل:

أنّ الإنسان الخليفة ـ من منظور فلسفة الصدر ـ هو إنسان أعلى بمعنى خاص. هو إنسان أعلى بفضل عبوديته لله وليس إنساناً أعلى بفضل انقطاعه عن الله، فالعلو هنا هو علو تكريم، أقصد علواً روحياً وأخلاقياً وحضارياً، لقد طرح نيتشه مفهوم الإنسان الأعلى كإنسان المستقبل الذي تحرر من الأخلاق المسيحية ومن الأخلاق التقليدية على العموم.

أما بالنسبة للصدر فإنّ الإنسان الخليفة هو إنسان المستقبل، والمستقبل هنا ليس خاصاً بمرحلة زمانية معينة يصل إليها الإنسان لتنتهي حركته، فالمستقبل عند السيد الشهيد الصدر يعني الانفتاح على اللانهائي، فالإنسان الخليفة هو الذي يجسد عن طريق عبوديته صفات الله وأسماءَه.

التطلع والمستقبل:

إنّ تطلع الإنسان إلى ما يجب أن يكون من حيث هو تطلع يعبر عن مصير الإنسان.

إنّ هذا التطلع يجد في الرؤية الأخلاقية والاجتماعية الإسلامية منطلقاً ملموساً عن طريق الأحكام الشرعية، وما تتضمنه من مفاهيم يستمد منها المشروع الحضاري وجوده على الصعيد النظري والقيمي، فالأحكام الشرعية تمدّ التطلع بالوسائل المفاهيمية والقيمية، التي يتحقق هذا التطلع عن طريقها في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وليس الأمر كذلك بالنسبة للمذاهب المثالية والطوباوية.

لاشك أن الماركسية عندما تطرح فكرة زوال الطبقات وزوال الدولة تطرحها ـ هي الأخرى ـ انطلاقاً من الواقع فماركس قدم أفكاره على أنها أفكار علمية في نظره. وطرح اشتراكيته على أنها اشتراكية علمية، ليميزها عن أنواع الاشتراكية الأخرى، غير أن الماركسية تنتمي في بعض جوانبها إلى المثالية، فهي قدمت الوسائل التي تمكن الإنسان من الوصول إلى هدف لا علاقة له بالإنسان، إلا أن هذا الهدف (المجتمع الشيوعي) يعبر عن منطلقات تصورها ماركس (المادة أصل الوجود، الدين أفيون الشعوب) انطلاقاً من مرحلة تأريخية في حقل حضاري ونظري معين هو الحقل الحضاري الغربي، ثم انطلاقاً من هذه الخصوصية عمّم أفكاره، لتشمل كلّ الشعوب، بل لتشمل الكون كلّه (المادة أصل الكون).

إنّ التطلع إلى ما يجب أن يكون هو تعبير عن بعد من أبعاد الحياة الإنسانية في نظر السيد الصدر، فلولا هذا التطلع لما كان أي تقدم، ولبقى التاريخ جامداً لا صيرورة له، غير أنّ هذا التطلع إذا بقي عفوياً سينتهي إلى مثالية مجردة. وقد أكد الصدر على فكرة التطلع، وتجاوز كلا من المثالية والطوباوية من حيث قوة التطلع، ومن حيث سمو الهدف، فعلاقة الإنسان بالمثل الأعلى تضع لحركة الإنسان عبر التأريخ هدفاً يتجاوز العقل ويتجاوز الخيال فتصبح المثالية والطوباوية مجرد انحراف لهذا التطلع.

فالصدر حاول أن يقدم نظرة جديدة إلى الإنسان، يمكن الانطلاق منها لحلّ مشكلة أزمة الحضارة المعاصرة.

الإنسانية بين الدين و«النزعة الإنسانية»:

لا شك أن الفكر الوضعي والماركسي، بل الفكر الغربي في أكثر تياراته، يرى بأنّ هناك اختلافاً جذرياً بين الدين والنزعة الإنسانية (Humanisme). فالدين يتمحور كلّه حول الإيمان بالله المتعالي في حين أن النزعة تنطلق من الإنسان ولا تتجاوزه، وقد وصلت هذه النزعة إلى تأليه الإنسان، فهي قد نفت وجود الله ووضعت الإنسان مكانه فباسم قيمة الإنسان تمّ نفي وجود الله.

أما الرؤية الدينية إلى الإنسان فهي رؤية تنطلق من الله إلى الإنسان، فالإنسان يستمد قيمته الكونية بفضل علاقته التعبدية بالله، ويرى الصدر أن هناك تناقضاً جذرياً بين رؤية النزعة الإنسانية إلى الكون والإنسان، وبين رؤية الدين، فالنزعة الإنسانية تجعل الإنسان كمجرد نتيجة حتمية لعوامل

مادية، ومصيره لا يتجاوز هذه الحياة.

لا شك أن النزعة الإنسانية وضعت أهدافاً لحركة الإنسان عبر التاريخ، إلا أن هذه الأهداف ليست في نظر الصدر إلا « مثلاً عليا تكرارية » لأنها من صنع الإنسان النسبي. أما الرؤية الدينية إلى الإنسان فقد وضعت الله هدفاً يتطلع إليه الإنسان، وهذا الهدف بوصفه المثل الأعلى الحقيقي يجعل من مصير الإنسان مصيراً مرتبطاً بالخلود.

فالإنسان يستمد قوته من علاقته التعبدية مع الله فبفضل هذه العلاقة يصبح الإنسان خليفة لله في الأرض، فاستخلاف الإنسان هو رحمة من الله، وكلما ازداد تطلع الإنسان إلى الله، ارتفعت قيمته وقوي مسار خلافته [1].

وهكذا فقد صاغ السيد الشهيد الصدر انطلاقاً من الإسلام رؤية إلى الإنسان تتجاوز النزعة الإنسانية، فالإنسان خليفة لله في الأرض، لذلك فهو يتمتع بأبعاد وطاقات لا وجود لها لدى إنسان النزعة الإنسانية. لقد أكدت النزعة الإنسانية على العلم وعلى قدرة الإنسان على تحويل الطبيعة وعلى العقل والإرادة والحرية والفضيلة، لكن هذه الصفات محدودة بمحدودية مصدرها (الإنسان والتأريخ) ومحدودية أهدافها التي لا تتجاوز هذه الحياة، فهذه الصفات تأخذ صورة أخرى في فلسفة السيد الصدر. إنّها بانفتاحها على المطلق بفضل ارتباط الإنسان بالله تصبح لا مجرد صفات محدودة بهذه الحياة، بل هي صفات تَخلُّق بأخلاق الله فلا حدود لها إذن، فهي في تحقق إلى ما لا نهاية على المستوى الإنساني [2].

---

(١) نفس المصدر: ١٤١ ـ ١٤٢.
(٢) نظام العبادات في الاسلام: ٢٦.

وهكذا يمكن للرؤية الأخلاقية الإسلامية أن تلتقي مع الثقافة الغربية ومع غيرها في هذا المجال، إلا أن الرؤية الإسلامية تحدث تغييراً جذرياً للقيم الأخلاقية بربطها بالله، فتتجاوز قوة إلزاميتها مستوى القيم في صورتها الوضعية، لتصل إلى مستوى الواجب الشرعي الذي يستوعبه المؤمنون كعلاقة تعبدية تقوائية بين الانسان والله تنعكس على علاقة الانسان مع الانسان [1].

التطلع والرفض والتغيير:

ومن هنا فإنّ تميز الاخلاق في الاسلام بالتطلع، لا يعني أنها أخلاق مثالية ومجردة. فالرسول ﷺ تعامل مع الانسان فرداً ومجتمعاً حسب معطيات الواقع، فالإسلام كما يتجلى من فلسفة الصدر لم ينفِ الحتميات الاجتماعية والتأريخية، بل تعامل معها وأنطلق منها. لذلك فالأخلاق لا تعني الهروب من الواقع، بل تعني استيعاب الواقع لتغييره.

لا شك أن كلّ تغيير يقتضي رفضاً للواقع الراهن وتطلعاً إلى مستقبل جديد. فحقيقة التغيير تكمن في تطلع الإنسان ومحاولته لتجاوز أوضاعه، إلا أن رفض الواقع لا يعني ـ في فلسفة الصدر ـ رفض الواقع بإطلاق، فالرفض هنا ليس رفضاً انفعالياً، فالرفض قيمة أخلاقية، لأنّ الواقع فاسد (الانحطاط، الاستعمار، التخلف، التبعية، الاستبداد...) وعملية الرفض عملية مبدئية.

هذا على صعيد القيم، أما على الصعيد العملي، فالصدر يرى بأن التعامل

(١) التجديد والتغيير في النبوة ـ (أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف).

مع الواقع ضروري، لاكتشاف عوامل تغييره [١].

فعملية التغيير لن تتم بمجرد الرفض. فالرفض في حد ذاته لا ينتج أي شي فعملية الرفض ينبغي أن تتخذ ـ في نظر الصدر ـ صورة التجاوز، لكي تكون ذات نتائج إيجابية، أي تجاوز الواقع الفاسد من أجل الوصول إلى واقع أحسن.

فالقيم الأخلاقية هي التي تجعل الرفض هدماً وبناءً. فالرفض في حد ذاته هدم، أي هدم ما هو كائن. وعملية التقييم هي التي تفتح الرفض على آفاق البناء [٢].

فليست القوى الاقتصادية هي التي تدفع بالشعوب إلى الثورة في نظر الصدر، بل القوى الأخلاقية. فالتناقضات التي تكمن في كل من النظامين السياسي والاشتراكي هي تناقضات معنوية وأخلاقية: التناقضات بين نتائج النظامين في الواقع وبين تطلعات الانسان الأخلاقية والروحية كالعدالة والمساواة والحرية، لذلك فالامكانيات الاقتصادية تابعة للامكانيات الأخلاقية لا العكس بالنسبة للصدر، فكلّ عملية تغييرية في العالم الاسلامي ترتكز على مبررات أخلاقية.

---

(١) التفسير الموضوعي (فصل السنن التأريخية وفصل عناصر المجتمع).

(٢) اقتصادنا: المقدمة، وكذلك: الإسلام يقود الحياة (فصل منابع القوة في الدولة الإسلامية) حيث حلل الصدر أخلاقية إنسان العالم الإسلامي كعامل أساسي في التركيبة الاجتماعية والذهنية التي ينتج عنها رفض بعض جوانب الواقع كالقومية والاشتراكية وفصل السياسة عن الدين.

التغيير الأخلاقي أساس التغيير الاجتماعي:

وهكذا فالصدر عالج المشكلة الأخلاقية لا على صعيد نظري مجرّد، بل في إطار علاقة الأخلاق بالسياسة والحضارة وبالتاريخ، لذلك ارتبطت فلسفة الصدر الأخلاقية بالوضع الراهن الذي يشكل اهتمامات الأمة (التحرر السياسي، التنمية، وحدة الأمة...) لكن معالجة الأوضاع الراهنة من طرف السيد الصدر تمت في أفق النظرة المستقبلية، التي تتحدد انطلاقاً من معنى الوجود.

فالأخلاق هنا هي أخلاق تطلع: رفض الواقع الفاسد لا ينتهي عند حدود الرفض.

الرفض لا يكفي نفسه بنفسه في نظرالسيد الصدر، فهو لا يأخذ معناه إلا في سياق التطلع إلى مجتمع جديد وحضارة جديدة وهذه الحضارة الجديدة ليست مجرد هدف غائم، بل تستمد معقوليتها وإمكانية تجسدها من السنن التاريخية فهناك تداخل ـ في نظر الصدر ـ بين القيم الأخلاقية والسنن التاريخية [١].

ومن هنا فحركة الشعوب الإسلامية عبر التأريخ لا تستوعبها مرحلة معينة بسبب الأسس الروحية للحركة، لذلك فالتغير إما أن يكون أخلاقياً أو لا يكون.

---

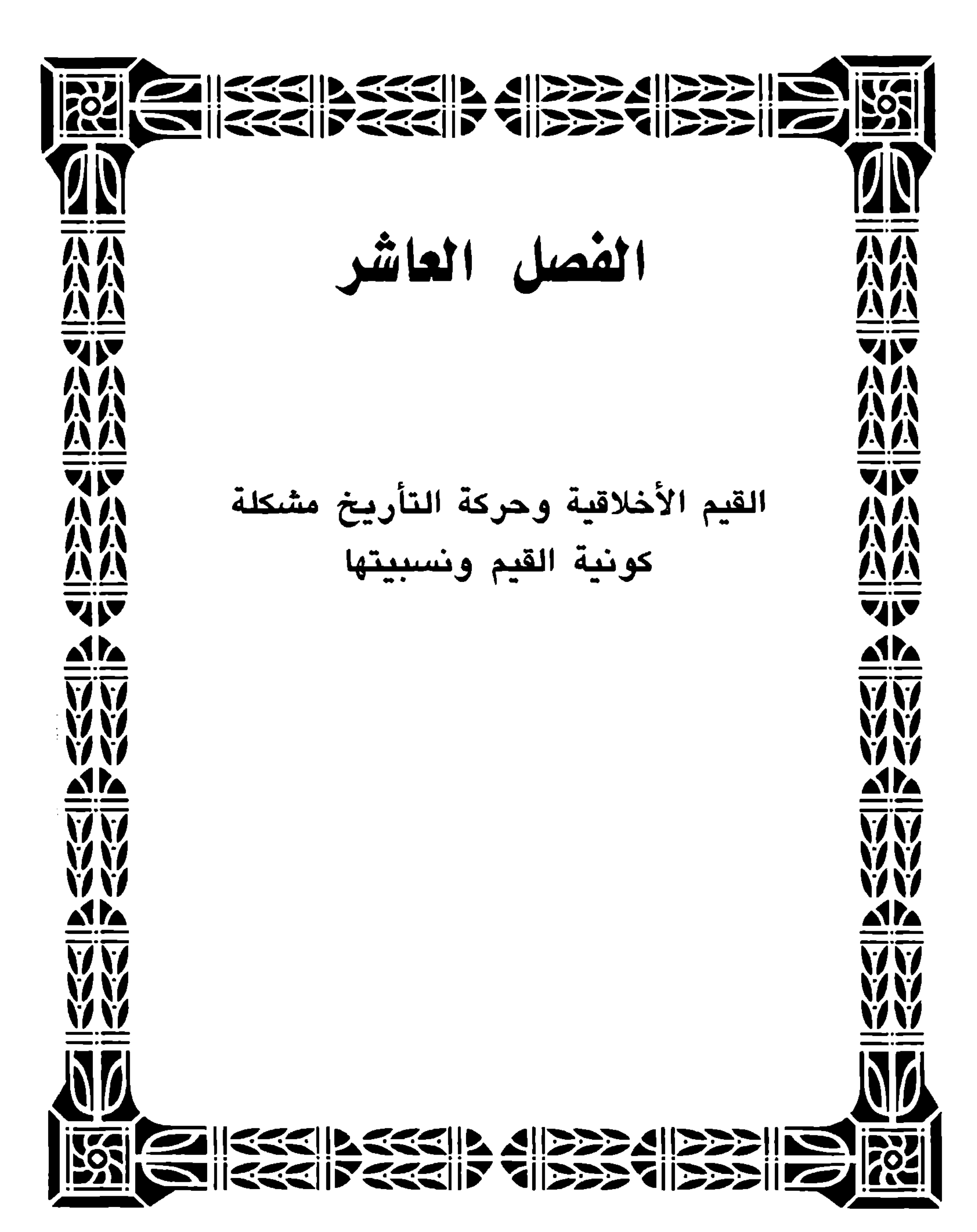
(١) عالج الصدر مشكلة العلاقة بين القيم الأخلاقية وقوانين التأريخ في أفق تحليله لعلاقة السنن التأريخية بالغيب، وهو تحليل تمّ خارج الرؤية ألاهوتية التي تميزت بها فلسفة العصور الوسطى في الغرب ـ انظر التفسير الموضوعي (فصل السنن التأريخية وفصل عناصر المجتمع).

إنّ تغيير البنيات الاقتصادية والاجتماعية شرط ضروري ولكنه غير كافي. فأساس التغيير يبدأ من ذات الإنسان. انطلاقاً من هذه الأفكار أكد الصدر على الطابع الروحي لثورات التحرير ولمعركة التنمية في العالم الإسلامي، وذلك كلّه من موقع الأبعاد الثورية والحضارية الملازمة للقيم الروحية و الأخلاقية [1].

إنّ تاريخ الإنسانية لا يتحرك نحو الشر أو العدم والعبث، فالشعوب المستضعفة لا تُقهر وتُستعمر وتُستغل بصورة مستمرة. فهناك وعي شعبي ذو طابع أخلاقي وسياسي لدى شعوب العالم الإسلامي يجعلها تتطلع إلى تحقيق مجتمع عادل وحر.

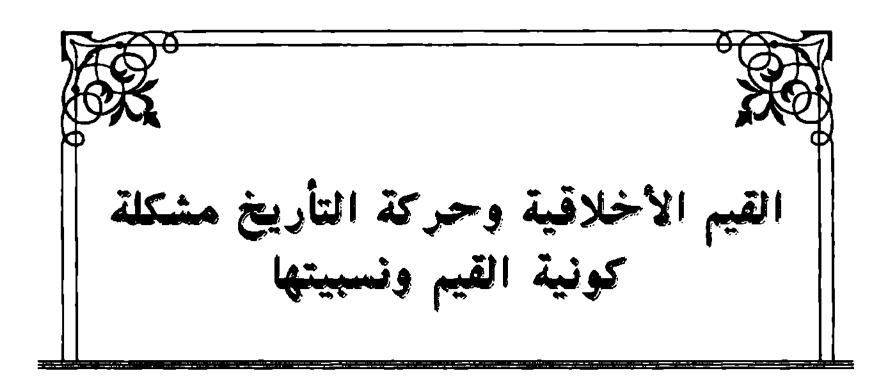
---

(١) الإسلام يقود الحياة: ٢٩ ـ ٣٠.



الفصل العاشر

القيم الأخلاقية وحركة التأريخ مشكلة كونية القيم ونسبيتها



القيم الأخلاقية وحركة التأريخ مشكلة كونية القيم ونسبيتها

نسبية الأخلاق في الفكر الغربي:

يواجه الفكر الإسلامي المعاصر مشكلة من أكبر المشاكل خطورةً طرحتها العلوم الاجتماعية في مجال الأخلاق: مشكلة نسبية القيم الأخلاقية. فالعلوم الاجتماعية ذات المصدر الغربي قد كشفت عن بعض الأسس النفسية والاجتماعية والتاريخية للقيم الأخلاقية، وقد جاء هذا الطرح مناقضاً لإطلاقية القيم وكونيتها، فقد أصبحت نسبية القيم الأخلاقية من بديهيات الفكر الغربي منذ العصر الحديث.

أما في العالم الإسلامي فالشعوب الإسلامية تستوعب القيم الأخلاقية على أنها بعد من أبعاد الإيمان. فالأخلاق مرتبطة بالدين بصورة مباشرة، لذلك فالمساس بكونية القيم هو مساس بالدين، فالإسلام يتضمن مبادئ عامة لأخلاق كونية، فالإسلام دين كوني، والأخلاق الملازمة له هي أخلاق كونية، لذلك فنسبية القيم تعتبر من طرف الفكر الإسلامي مشكلة خطيرة،

فهي تحدث قطيعة مع الماضي، وتؤدي إلى زوال هوية الأمّة الإسلامية.

الأخلاق عند الصدر كونية:

وقد وجه الصدر نقده إلى هذا الموقف الغربي من الأخلاق، وحاول أن يبين بأنه إلى جانب البعد المتغير للقيم الأخلاقية هناك بعد ثابت وكوني، فالرؤية الإسلامية إلى الأخلاق تُوفق بين المتغير والثابت، بين الجانب المطلق للقيم والصيرورة التاريخية. ويرى الصدر بأن نفي الجانب الثابت للقيم الأخلاقية، أو اختلال التوازن في العلاقة بين الجانب الثابت والجانب المتغير للقيم هو الذي انتهى بالحضارة الغربية إلى الأزمة. فالمصدر المتعالي للقيم الأخلاقية هو الذي يضمن كونية القيم وإلزاميتها، ويضمن ـ نتيجة لذلك ـ كرامة الإنسان بصورة أعمق وأقوى من المؤسسات السياسية الوضعية المنقطعة عن الله.

إنّه لمن الخطأ في نظر الصدر النظر إلى الأخلاق من خلال مفاهيم الفلسفة الغربية جملةً وتفصيلاً. فالفلسفة لا تنظر إلى القيم إلا في جانبها النسبي، بعد أن كانت لا تنظر إليها إلا في جانبها الكوني المطلق. في حين أن الاجتهاد يطرح مبدأ الحركة والتغيير في ميدان القيم الأخلاقية. لكن هذه الحركة تختلف عن الرؤية الوضعية والماركسية، لأنها مرتبطة بمعنى الوجود. فالدين ـ في نظر الصدر ـ هو الذي يمنح للقيم الأخلاقية تعالياً حقيقياً وكونية حقيقية. فعزل القيم الأخلاقية عن التعالي يؤدي إلى زوال حقيقتها، وتصبح خاضعة للأمر الواقع أي تصبح خاضعة إلى ما تواضع عليه الناس. وبدلاً من أن تُحدث القيم الأخلاقية تحولات في الواقع تصبح مجرّد انعكاس لهذا الواقع وتبريراً له.

ارتباط الأخلاق بالتأريخ:

إنّ الرؤية الأخلاقية في الإسلام مرتبطة بالتاريخ، فالتاريخ هو مسرح لسلوكيات الإنسان، هذه السلوكيات وكلّ الحوادث التاريخية على العموم يتم النظر إليها كعبرة، لذلك فالأخلاق مرتبطة بالواقع الحي وبالإنسان كفرد وكمجتمع وكأمّة. ومن هنا فمعنى التاريخ كما يطرحه الصدر ليس مجرّد رؤية علمية أو فلسفية إلى التاريخ، بل تتضمن فكرة معنى التاريخ تقييماً أخلاقياً.

ويتجلّى من خلال كتابات الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، الإمام المهدي، التفسير الموضوعي، يتجلى من هذه الكتابات أنّ الإسلام ربط بين الزمان والحوادث والقيم الأخلاقية والحضارية. فالقرآن الكريم تعرض للرسالات وللصراع الذي دار بين الأنبياء والمستكبرين، فهذه الحوادث وغيرها تُجذر انتباه الإنسان وتعمقه، لترفعه إلى مستوى تقييم تجارب البشرية. فالتاريخ كما يطرحه الصدر هو تاريخ مُقيم انطلاقاً من حوادث حيّة عاشتها البشرية على العموم والأمّة الإسلامية على الخصوص، فالتقييم لا يتم في المجرّد، فعودة الإنسان إلى التاريخ مرتبطة بمشكلة المصير: مصير الأمم والأفراد. فالخلاص فردي وجماعي. يقول الصدر مفسراً للآيتين: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [1].

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [2] يقول: «نلاحظ في هاتين الآيتين الكريمتين أن الأجل أضيف إلى الأمة إلى الوجود

---

(١) يونس: ٤٩.
(٢) الأعراف: ٣٤.

المجموعي للناس، لا إلى هذا الفرد بالذات، أو هذا الفرد بالذات إذن هناك وراء الأجل المحدود المحتوم لكل إنسان بوصفه الفردي، هناك أجل آخر وميقات آخر للوجود الاجتماعي لهؤلاء الأفراد للأمة بوصفها مجتمعاً ينشئ ما بين أفراده العلاقات والصلات القائمة على أساس مجموعة من الأفكار والمبادئ المسندة بمجموعة من القوى والقابليات، هذا المجتمع الذي يعبر عنه القرآن الكريم بالأمة هذا له أجل له موت له حياة له حركة... حينما حل البلاء والعذاب بالمسلمين نتيجة انحرافهم فأصبح يزيد بن معاوية خليفة عليهم... حينما حل هذا البلاء لم يختص بالظالمين من المجتمع الإسلامي وقتئذ شمل الحسين عليه السلام أطهر الناس وأزكى الناس وأطيب الناس وأعدل الناس شمل الإمام المعصوم عليه السلام قتل تلك القتلة الفظيعة هو وأصحابه وأهل بيته الميامين الكرام.

هذا هو منطق سنة التاريخ والعذاب حينما يأتي في الدنيا على مجتمع وفق سنن التأريخ، ولا يختصّ بخصوص الظالمين من أبناء ذلك المجتمع [١] مع العلم بأنّ الصدر يرى بأنّ المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة، والوضع الاجتماعي هو البناء العلوي، لا يتغير هذا البناء العلوي إلا وفقاً لتغيير القاعدة [٢] ومعنى هذا أن الشعوب لها شخصية أي قيمة، فليس التأريخ تاريخ الفرد البطل بل تاريخ الشعوب التي تتحرك في خط الهدى أو الضلال. أي تتحرك في الخط الرسالي أو الخط المنحرف من موقع استيعاب الأفراد للقيم الأخلاقية الملازمة للخط الرسالي أو عدم استيعابها لهذه القيم.

---

(١) التفسير الموضوعي: ٥٦ ـ ٦٠.

(٢) نفس المصدر: ٦٤.

التقدم:

إن معنى التاريخ عند الصدر يتخذ موقعه في مستوى أعلى من مستوى التقدم، ففلسفة التاريخ الغربية طرحت التقدم كقيمة مطلقة تكفي نفسها بنفسها. في حين أنّ معنى التاريخ في فلسفة الصدر هو الذي يتمّ من خلاله تقييم حركة التاريخ وتقييم التقدم، وذلك انطلاقاً من أنّ معنى التاريخ هو مفهوم محايد للتاريخ ومتعالي عليه في نفس الوقت، فالتاريخ يستمدّ معناه من علاقته بالمطلق، لذلك فالتقدم ليس هو مصدر التقييم، بل هو موضوع للتقييم على اعتبار أنّ التاريخ لا يكفي نفسه بنفسه [(١)] لكن هذا لا يعني بأن القيم الأخلاقية هي قيم مجردة لا علاقة لها بالتاريخ. فالتاريخ بعد أساسي وجوهري للأخلاقية، وفي هذه النقطة بالذات تتميز الرؤية الأخلاقية الصدرية، فهي تختلف عن كلّ من النزعة الأخلاقية والمثالية اللتين تركزان على ما يجب أن يكون وتهملان الواقع، فالإنسان يحقق مصيره في التاريخ، والقيم الأخلاقية تتجسد في كلّ جوانب الحياة كالثقافة والتكنولوجيا والتنمية. فتجسيد القيم في الواقع هو تجسيداً لخلافة الإنسان لله في الأرض.

فمفهوم التقدم ـ من هذا المنظور ـ هو مفهوم مجرّد، في حين أنّ الأخلاق ترتبط بالإنسان في الواقع، بالإنسان كوحدة مادية وروحية واجتماعية وحضارية، لذلك لم يطرح الصدر مشكلة العلاقة بين القيم الأخلاقية وبين التقدم في إطار الإشكالية الضيقة، التي تتأرجح بين نفي التقدم أو إثباته. فالتقدم يمكن أن يكون خلاصاً للبشرية، كما يمكن أن يكون سبباً لهلاكها. والحلّ يكمن ـ في نظر الصدر ـ في ربط التقدم بالقيم الأخلاقية

---

(١) المدرسة الإسلامية: ١١٣.

التي توجهه لصالح البشرية. إنّ ربط حركة التاريخ بالقيم الأخلاقية يجعل التاريخ أكثر إنسانية، لأنّ التاريخ يصبح تاريخ الإنسان الواعي بمسؤوليته عكس فلسفات التاريخ الغربية، التي تحصر التاريخ في إطار أنساق فلسفية لا تعطي أية مبادرة للإنسان. بل كلّ شي يتمّ خارج الإنسان الذي تدفع به التنمية نحو المجهول: حتمية العقل الكوني عند هيجل، أو حتمية تطور وسائل الإنتاج عند ماركس.

فالصدر ربط المشكلة الأخلاقية بفلسفة التاريخ من منظور له نوعيته: معنى التاريخ يتضمن حتماً رؤية أخلاقية. فالتاريخ له معنى في نظر الصدر. فهو يتجه نحو الخير كالتحرر من التبعية والاستبداد، ودخول الشعوب المستضعفة في مسرح التاريخ.

أكد الصدر على علاقة الأخلاق بالتاريخ وبالميتافيزيقا في كلّ كتاباته، فمفهوم معنى الوجود هو مفهوم متعدد الجوانب فهو يشمل العقيدة والميتافيزيقا وفلسفة التاريخ وعلاقة كلّ ذلك بالقيم الأخلاقية. إنّ حركة التاريخ تتجه نحو الخير أو نحو الهلاك تبعاً للهدف الذي يتجه إليه الإنسان. وبما أن الهدف ـ مهما كان ـ هو هدف ميتافيزيقي، لأنه يعبر عمّا يجب أن يكون، فإنّ حركة التاريخ والقيم الأخلاقية مرتبطتان بالميتافيزيقا، ففي هذا السياق حلل الصدر الأبعاد الفلسفية والأخلاقية والحضارية لعلاقة الإنسان بالهدف أو المثل الأعلى.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الصدر يميز بين المثل العليا المزيفة والمثل الأعلى الحقيقي (الله سبحانه وتعالى) المثل العليا المزيفة توجه التاريخ نحو

الهلاك، والمثل الأعلى الحقيقي يوجه التاريخ نحو الخير ونحو تقدم منفتح على المطلق.

وهكذا فمفهوم التقدم في فلسفة الصدر ليست له علاقة مباشرة مع فلسفة التاريخ فحسب (حيث إنه يشكل عنصراً رئيسياً تقوم عليه فلسفة التاريخ كلّها) بل له علاقة مباشرة وجوهرية مع المشكلة الأخلاقية في نفس الوقت، وهذا ما يميز فلسفة الصدر عن الفلسفة الغربية.

فالصدر قد فتح ـ في هذا السياق ـ مجالا جديداً وواسعاً للبحث والنقاش وهو مجال يهمّ الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرخين وعلماء الكلام، فنظرة الصدر إلى الأخلاق تتداخل فيها الفلسفة وعلم الكلام وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

تأليه الإنسان وتأليه «الله»:

إنّ ربط الأخلاق بالتاريخ من موقع علاقة الإنسان بمثل أعلى قد انتهت بالفكر الغربي إلى تأليه الإنسان، في حين أنّ الصدر كلما أكد على القيم الأخلاقية كعامل أساسي في حركة التاريخ، كلما أكد أكثر على وحدانية الله وتعاليمه، ذلك أنّ المثل الأعلى في الفكر الإسلامي وفي الصياغة الفلسفية الصدرية لهذا الفكر ليس فكرة مجردة، وليس من إنتاج الفكر البشري، فالمثل الأعلى هنا هو الله الحي القيوم.

إنّ علاقة الإنسان بالله هي علاقة تعبدية تجعل الإنسان في وضع جهادي يدفعه إلى تغيير وضعيته باستمرار.

إنّ هذه القوة المحركة للتأريخ التي يستمدها الإنسان من علاقته التعبدية بالمثل الأعلى تتجاوز قوة الإنسان الأعلى كما طرحتها فلسفة نيتشه، وتتجاوز قوة البروليتاريا الثورية كما طرحتها فلسفة ماركس، ولا تطرح هذه القوة (قوة الإنسان من جراء علاقته بالمثل الأعلى) مشكلة انعكاسات التقدم العلمي والتكنولوجي على حياة الإنسان (الانعكاسات السلبية كالتلوث واستغلال الشعوب) لأنّ التقدم ليس هو المرجع، أي ليس هو مصدر القيم، فحركة التاريخ لا تكفي نفسها بنفسها، بل تخضع للقيم الإلهية التي توجهها.

من إفرازات الفكر الغربي: الاستعمار والعنف الماركسي:

إنّ القيم الأخلاقية في علاقتها بالتاريخ لا تجعل هذا الأخير أكثر إنسانية فحسب، بل تجعل التاريخ تاريخاً علمياً كذلك لا تاريخاً تمجيدياً أو تاريخاً يُوظف لصالح طبقة معينة أو شخص معين. ففلسفة التاريخ كما يطرحها الفكر الغربي ـ سواء كانت تعتمد على الجدلية أو على إطار مفهومي آخر ـ هي فلسفة تجعل مصدر الحركة والقانون الوحيد لحركة التاريخ في قوة اجتماعية (كالطبقة البروليتاريا) أو تجعل مصدر الحركة هو الزعيم أو البطل الذي يصنع التاريخ، لذلك أصبحت فلسفة التاريخ في الغرب مجرد انعكاس للحضارة الغربية، أي أصبحت محجوزة في الإطار الضيق لشعب معين أو لعرق معين، فهي فلسفة للتاريخ لا تتمتع بآفاق كونية تسمح لها باستيعاب الإنسانية كلها، وقد نتج عن هذه النظرة: الاستعمار واستغلال الشعوب وقهرها باسم التحديث أي باسم كونية الحضارة الغربية [١].

إن النسبية الضيقة لفلسفة التاريخ في الفكر الغربي، من حيث هي: فلسفة

---

(١) رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

تعكس أحوال الغرب وظروفه، ومن حيث هي: فلسفة للتاريخ منفصلة عن القيم الأخلاقية. إنّ كلّ هذه المعطيات هي التي جعلت كلّ محاولة للوصول إلى مستوى النظرة الكونية محاولة فاشلة. فالماركسية طرحت مفهوم البروليتاريا كحقيقة كونية وواقعية في نفس الوقت، فهذه الطبقة المستغلة الآن هي التي ستوجد الشعوب غداً و توحد التاريخ في نظر ماركس. إن الطبقة البروليتاريا مفهوم يشكل ـ في نظر ماركس ـ مبدأً لتفسير التاريخ وطريقة للعمل على تغييره، فالطبقة البروليتاريا تكفي نفسها بنفسها، فهي لا تستمد معيار نشاطها السياسي ومواقفها تجاه الأوضاع من خارج وجودها، فوجودها شرط كافي لعملها ولنجاحها وانتصارها في المستقبل.

فالبروليتاري يمثل ـ في نظر ماركس ـ قوة تاريخية ويسعى إلى هدف إنساني، لذلك يتخذ موقفه خارج القوميات وخارج الخصوصيات (خصوصية الشعوب) فهو الانسان الكوني، فبفضله تحقق الثورة أهدافها: زوال استغلال الانسان للإنسان، ومن هنا ترى الماركسية أن لا حاجة إلى قيم أخلاقية متعالية على التاريخ. فالبرولتياري هو فكرة وواقع في نفس الوقت، وقد انتهت الفلسفة الماركسية إلى تبرير عنف البروليتاريا باسم الثورة وباسم التاريخ.

يطرح الصدر مفهوم المستضعف كمفهوم يتناقض مع مفهوم البروليتاريا. المستضعف قد يلتقي ـ من بعض الوجوه ـ مع البروليتاري، فكلاهما يشكلان عاملا أساسياً ومحركاً للتاريخ، لكن الصدر يرى أن الماركسية لا تبرّر فلسفياً علاقة البروليتاريا بالواقع وبالتاريخ إذا كان التاريخ هو المرجع المطلق لكلّ ما يقع في الوجود، فكيف يتمّ تطلع البروليتاري إلى الهدف (زوال الطبقات).

إنّ تطلع الانسان نحو ما ينبغي أن يكون يقتضي ـ في نظر الصدر ـ فلسفة تتناقض مع المادية التاريخية، التطلع والثورة يقتضيان علاقة مع التعالي ومع القيم الأخلاقية، لذلك يرى الصدر أنه يستحيل التكلم عن تحقق مجتمع أكثر إنسانية في المستقبل دون الانطلاق من رؤية أخلاقية وميتافيزيقية ملازمة للرؤية العلمية إلى حركة المجتمع عبر التاريخ: قيم أخلاقية مرتبطة بالتاريخ ومتعالية عليه في نفس الوقت، ومعنى التأريخ مستمد من معنى الوجود (علاقة الوجود بالله) فالصدر قد كشف عن الطرح الناقص للمشكلة الاجتماعية في الفلسفة الماركسية، هذا الطرح الناقص الذي يضرب بجذوره في فلسفة للتاريخ مبتورة،

أي منقطعة عن الغيب الذي يبررها على الصعيد المعرفي والأخلاقي، لذلك لا تستطيع الفلسفة الماركسية أن تحلّ المشكلة الاجتماعية، ولا تستطيع أن تحلّ أزمة الحضارة المعاصرة، فالجانب الإنساني في الفلسفة الماركسية ـ وفي الفلسفة الوضعية على العموم ـ هو جانب إنساني محايث للتأريخ. فمصدره من التاريخ بل لا مصدر له خارج التاريخ، فهذا الجانب الإنساني يمكن أن ينقلب ضد نفسه، وهذا ما وقع بالفعل حيث إنّ البروليتاريا بدلا من أن تحرّر البشرية زادت من مآسيها، [1] فبدلا من أن تصبح دكتاتورية البروليتاريا مجرّد مرحلة ووسيلة مؤقتة للوصول إلى الشيوعية في نظر الماركسية، أصبحت غايتها في ذاتها، ونفس الأمر بالنسبة للفلسفة الوضعية، التي أنتجت الثورة الفرنسية وأنتجت الحداثة. فقد تمّ استعمار الشعوب واستغلالها، وإبادتها باسم قيم الحداثة [2].

---

(١) فلسفتنا: ٣٣.

(٢) نفس المصدر: ٤٣ ـ ٤٤، وكذلك: رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

ضرورة التعالي وأزمة المسيحية:

وهكذا فالنزعة الإنسانية التي تطرحها الماركسية والوضعية نفت التعالي، الذي لا يمكن تصور بعد إنساني في الإنسان بدونه. فالتعالي يبرر البعد الإنساني في الإنسان، ويبرر تعالي القيم الأخلاقية وكونيتها. فالنزعة الإنسانية قد ارتبطت بالتاريخ كمصدر لها. فالتاريخ هنا أخذ مكان الرسالات السماوية، وقد أكد الصدر على هذا الجانب كعامل رئيسي لأزمة القيم وأزمة الحضارة الغربية. ويرى الصدر أنّ كلّ مذهب ينكر المصدر المتعالي لحركة التاريخ (التاريخانية) يقضي على نفسه بنفسه، ويغيب نقد حركة التاريخ في هذا المذهب، وتزول كلّ محاولة للتحرر من الأزمات الأخلاقية والاجتماعية. غير أنّ تاريخ الفلسفة يبين لنا بوضوح بأنّ ربط التاريخ بالتعالي وربط حياة الانسان بالغيب قد يؤديان إلى النزعة الغيبية (الغيب بمفهومه المبتذل) وقد أشار الصدر إلى هذه الظاهرة في مقدمة اقتصادنا وخاصة في التفسير الموضوعي، وبين بأنّ هذه الحالة ليست ملازمة للارتباط بالغيب بل هي ترجع إلى صورة هذا الارتباط وكيفيته، فهناك الصورة الشرعية لعلاقة الانسان بالغيب، وهناك الصورة غير الشرعية [١]، وترجع أزمة الحضارة الغربية كذلك ـ في نظر الصدر ـ إلى أنّ المسيحية جاءت لتعالج قضايا مرحلة تاريخية معينة في مكان معين، لكن الكنيسة جعلت من الدين المسيحي ديناً لكل العصور ولكل المجتمعات في حين أنّ المسيحية ليست رسالة خاتمة حتى تكون مجهزة لأن تكون ديناً كونياً [٢].

---

(١) التفسير الموضوعي: ٧٨ ـ ٧٩.
(٢) التجديد والتغيير في النبوة.

أزمة الحضارة الغربية:

وهكذا تلتقي عوامل أزمة الحضارة الغربية في نظر الصدر: فمصدر الأزمة يتمثل في الاتجاهات الفلسفية والدينية، التي لم تستطع أن تجد توازناً بين الجانب المادي والجانب الروحي في حياة الإنسان. كما أنها لم تجد توازناً بين التعالي والمحايثة، وهذا ما جعل الفكر الغربي يعجز عن حلّ مشكلة العلاقة بين القيم الأخلاقية والتاريخ، فالفكر الغربي لا يتصور قيماً خارجة عن التاريخ وتؤثر في التاريخ، لذلك انتهت كلّ المحاولات التغييرية إلى الفشل، لأنّ مصدر إمدادها بالأفكار والقيم هو مصدر محدود، ويتجلّى من خلال كتابات الصدر أنّ البشرية لكي تتجاوز أزمة الحضارة المعاصرة القاتلة يجب أن تتحول الحلول من نظرية المعرفة المعتمدة على الابستومولوجيا الوضعية إلى نظرية للمعرفة تعتمد على ابستومولوجيا العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب بين التأريخ والحقيقة، أي يجب ربط حركة التأريخ بالنبوّة والإمامة اللتين تجسدان على الصعيد القيمي والفكري والسلوكي هذه العلاقة. إنّ إبستمولوجيا العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب تنتج عنها معرفة مفتوحة وفي حركة مستمرة تختلف عن نظرية المعرفة في المذهب الوضعي، التي تقضي على انفتاح العقل على حركة التاريخ باسم النسق [١] الفلسفة الغربية كما تجلّت منذ القرن التاسع عشر هي فلسفة تتميز بالتسرع في بناء الأنساق الفلسفية والوصول إلى مرحلة التركيب النهائي للأفكار والمذاهب فالبروليتاريا في المعسكر الاشتراكي سابقاً ـ خاصة في الاتحاد السوفياتي ـ قد

---

(١) لم يستخدم السيد الصدر مفهوم الابستمولوجيا، إلا أنه يمكننا القول: بأن جزءاً كبيراً من كتاباته يتضمن مقاربة ابستمولوجيا للقضايا من طرف الشهيد، وتتميز هذه المقاربة عن كلّ أنواع الدراسات الوضعية، لأنها مقاربة منقطعة النظير، ونشير في هذا السياق إلى أنّ الجزء الأكبر من التفسير الموضوعي يعتبر كله منهجية وابستمولوجية.

عبرت عن النتائج التي تنتهي إليها فلسفة للتأريخ تدعي أنها تحتكر الحقيقة باسم نهاية التاريخ [١].

مفهوم الاستضعاف:

وليس الأمر كذلك عندما يتمّ ربط حركة التاريخ بالقيم الأخلاقية. إنّ فلسفة الصدر تطرح في هذا السياق مفهوم الاستضعاف كمفهوم كوني ينشأ عنه تاريخ كوني مرتبط بأهداف كونية، فالمستضعفون ينتصرون، لأنهم هم الذين يتبنون القيم الأخلاقية ذات المصدر المتعالي، التي تؤهلهم لتجسيد خلافة الله في الأرض، وكلّ ما ينجم من هذه الخلافة من تقدم مادي ومعنوي وحضاري على العموم.

وإذا كانت الطبقة البروليتارية تعتمد في تحركها على الزعيم الذي يعبر عن طموحاتها، فإن المستضعفين يعتمدون في تغييرهم للتاريخ على الإمامة لا كمجرّد ظاهرة جماهيرية وسياسية فحسب بل كظاهرة تاريخية مرتبطة بالغيب، فهنا يكمن الفرق ـ في نظر الصدر ـ بين الزعيم والإمام بين البروليتاريا والمستضعفين. إنّ القيم المحركة للبروليتاريا هي قيم من صنع هذه الطبقة نفسها أو هي من صنع الإنسان على العموم، في حين أنّ القيم المحركة والمعبئة للمستضعفين هي قيم ذات مصدر إلهي [٢].

لقد أصبحت فلسفات التاريخ الغربية فلسفات فتّاكة للبشرية حيث أصبح الحادث التاريخي في حد ذاته هو المرجع المطلق للقيم، لأنّ كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي ». إنّ الفكر الغربي كما يتجلّى عند كلّ من هيجل

---

(١) فلسفتنا: ٣٣.

(٢) بحث حول المهدي ٧: ٦٢ ـ ٦٦ ـ الإسلام يقود الحياة (فصل الخلافة) ١٤١ ـ ١٦٦

وماركس خاصة هو فكر تاريخي لا تخرج مرجعيته عن إطار الحادث، فهو فكر عدمي لا يبحث فيما وراء الحادث وما وراء التاريخ، فمنطق النزعة التاريخية (التاريخانية) يبرّر كلّ ما يقع في التاريخ، لأنّ هذا الأخير تحول إلى إله لا يمكن الخروج من قبضته، فالثورة غير ممكنة إذن.

عقلانية محدودة:

يطرح الصدر مقابل هذه الفلسفة التي تدعي الكونية فلسفة منطقة الفراغ وفلسفة علاقة الإنسان بالمثل الأعلى، أي فلسفة الوعي العميق والتعبدي والمعرفي معاً بنسبية وضعية الإنسان في علاقته بالله سبحانه وتعالى [١].

تنشأ من هذا الموقف عقلانية متحفظة ومتواضعة، ولكنها من جهة أخرى عقلانية قوية ولا نهاية لتقدمها، لأنها منفتحة على الغيب، في هذا الإطار المعرفي لا تصبح القيم الأخلاقية مجرّد انعكاس للواقع ولحركة التاريخ، بل هي التي توجه التاريخ انطلاقاً من هذا الإطار المعرفي، كذلك طرح الصدر تحليله النقدي لأزمة الحضارة الغربية، وقدّم العلاج لهذه المشكلة، العلاج يتمّ انطلاقاً من قيم ذات مصدر متعالي على التاريخ، ويتمّ ـ في نفس الوقت ـ من داخل التاريخ عن طريق الوصول إلى معرفة عوامل النهضة والسقوط، والكشف عن أسباب الأزمة الحضارية، فتعالي القيم لا ينفي النظرة العلمية إلى حركه التاريخ [٢].

إنّ القيم الأخلاقية في فلسفة الصدر لها بعد عقلاني وبعد يفوق العقل، وهذان البعدان غير متناقضين، فما يفوق العقل (الغيب) هو تدعيم للعقل

---

(١) اقتصادنا: ٣٦٢ ـ ٣٦٤.

(٢) التفسير الموضوعي (الفصول التي عالج فيها الصدر مسألة السنن التأريخية وعلاقة التأريخ بالغيب).

حيث إنّ هذا الأخير بانفتاحه على المطلق يتحرك إلى ما لا نهاية فكلّ، عملية تغييرية تقتضي المعنى (معنى الوجود) وتقتضي قيماً تبرّرها. فالإنسان يتحرك باسم معنى الوجود وباسم القيم، فمعنى الوجود عملية عقلية: علاقة الوجود بالله تعقلن الوجود وتعقلن التاريخ، والمسألة على العكس في الفلسفة الوجودية خاصة في اتجاهها الملحد كما تتجلّى عند سارتر و أ. كامو (A. Camus) فهذا الأخير يرى بأنّ الإنسان يندفع نحو تغيير وضعيته انطلاقاً من تمرده (Seiolte) على العبث أي تمرده على لا معقولية وجوده، فهناك انفعال ميتافيزيقي تجاه العبث ينتج عنه تمرد ثم يتحول التمرد إلى ثورة، فالموقف الميتافيزيقي يتجلّى في نظر أ. كامو في الرفض: رفض الانسان لوضعيته من خلال مقولة العبث: عبثية وجود الانسان.

الرفض والتغيير:

فلسفة الصدر تؤكد ـ هي الأخرى ـ على فكرة الرفض، لكن الرفض لا ينبع من انفعال ميتافيزيقي كرد فعل للاعقلانية الحياة الانسانية، بل ينبع الرفض من موقف ميتافيزيقي يشكل معنى للوجود يتناقض مع العبث، فالعبث هو الباطل ومعنى الوجود هو الحق. وهكذا يصل الصدر إلى القول: بأنّ الفلسفة الغربية لا تملأ الثغرة (أو لا تحل التناقض) بين العبث وتغيير العالم. فتغيير العالم لصالح الانسان يقتضي ـ في نظر الصدر ـ معنى الوجود كما يقتضي قدرة الانسان على التعالي: قدرته على التعالي على ثقل الواقع وحتمياته وقدرته على التعالي على أنانيته من حيث إنّ كلّ عملية تغيير تتطلب التضحية والتحرر من الأنانية. فالبعد الأخلاقي يقتضي بعداً ميتافيزيقياً، وكلاهما ضروريان لكلّ عملية تغييرية.

ويمكن أنّ نشير في هذا السياق لتدعيم فلسفة الصدر حول هذه النقطة إلى أنّ الثورات التي وقعت في العالم الإسلامي هي ثورات ضد العبث من أجل واقع يتماشى مع معنى الوجود، فالاستعمار عبث والتحرر من الاستعمار جهاد يقتضيه معنى الوجود.

وهكذا فعملية التغيير لا تنطلق من العبث بل تنطلق من مبدأ القضاء على العبث: فالثورة ـ من حيث هي جهاد ـ هي ثورة على العبث المتمثل في انحرافات حركة التاريخ، وهي تتم باسم معنى الوجود، والعبث لا يمثل إلا مرحلة مؤقتة في حياة الإنسان. فالتاريخ يسعى نحو تحقيق القيم المرتبطة بالحق. فهناك انتقال من اللامعقول (الثورة على العبث) إلى المعقول المتمثل في هذه الثورة وفي أهدافها، في حين أنّ مقولة التمرد على الوجود الإنساني كما يطرحها أ. كامو (A Camuo) تبقى محجوزة داخل العبث فليس هناك تجاوز للعبث، لأنّ الوجودية الملحدة ترتكز على العبث كمقولة ميتافيزيقية، في حين أنّ فلسفة الصدر ترتكز على مقولة معنى الوجود كمقولة ميتافيزيقية تنفي العبث، فمعنى الوجود مفهوم تعبدي وأخلاقي وقوة معبئة لحركة الشعوب عبر التاريخ [١].

التحليل العلمي للتأريخ واطلاقية القيم:

ونلاحظ في هذا السياق أنّ المذاهب الفلسفية، التي حللت التاريخ تحليلا علمياً انتهت إلى رفض إطلاقية القيم. وعلى العكس من ذلك فإنّ المذاهب الفلسفية التي أكدت على إطلاقية القيم لم تحلل التاريخ تحليلا علمياً، وقد تجاوز الصدر هذا الطرح الناقص لكلّ من التاريخ والقيم، فأكد على إطلاقية

(١) رسالتنا: ٩١ (حيث انتقد الصدر مقولتي العبث والحرية كما طرحتها الفلسفة الوجودية).

القيم وعلى الدراسة العلمية للتاريخ.

إنّ المقاربة العلمية لمشكلة القيم انتهت إلى اعتبار القيم نسبية، فهي مجرّد جانب من جوانب الثقافة، لذلك فهي ذات طابع تاريخي، وقد عالج الصدر المشكلة الأخلاقية من منظور سوسيولوجي (بالاعتماد على الدراسة الاجتماعية) وتاريخي، ولم ينته في دراسته إلى القول بنسبية القيم وتبعيتها للتاريخ، بل أكد على إطلاقيتها وكونيتها، ذلك أن الصدر لم يعالج المسألة من موقع التأكيد على إطلاقية القيم لينفي نسبيتها أو من موقع نسبية القيم لينفي إطلاقيتها، فدراسة الصدر جمعت الثابت بالمتغير، والنسبي بالمطلق، ومن هنا فتعالي القيم لا يعني نفي حركة التاريخ، فالقيم لا تتجسد إلا في المجتمع وفي التاريخ. إنّ الفكر الغربي ركز على التغيير وأهمل أو نفى كلّ ما هو ثابت، إنّ التغيير أدى إلى التشتت في نظرة الإنسان إلى الكون والحياة، وانتهى بالإنسان إلى الضياع، فلا وجود لمبدأ متعالي يجمع ما هو متعدد، ولا وجود لنظرة تركيبية. فلا وجود إلا للتغيير وما ينتج عنه من نظرة ناقصة إلى الكون والإنسان. ويرى الصدر أنّ هذا الموقف هو النتيجة الحتمية للنظرة المادية إلى الكون والإنسان، فالمادية يلازمها التعدد والتمزق، فلا يمكن أن تؤدي إلا إلى الصراع بين الأفراد وبين الشعوب، فجدلية المادية هي جدلية الصراع والتفتت والانقسام، في حين أنّ جدلية الروحانية الملازمة لعلاقة الإنسان بالله هي جدلية موحدة، لأنّ الروحانية ترتكز على قيم ومبادئ كونية.

التغيير عند الغرب وعند الصدر:

إنّ الفلسفة الغربية تنظر إلى التغيير كتغيير قيمته في ذاته، أي التغيير يكفي نفسه بنفسه، وليست له غاية خارج نفسه، وليس الأمر كذلك في الرؤية الإسلامية التي تؤكد على التغيير وترفعه إلى مستوى العبادة، ولكن مفهوم التغيير هنا أعمق وأقوى من مفهوم التغيير كما طرحه الفكر الغربي، وهذا راجع ـ في نظر الصدر ـ إلى الغاية التي يسعى إليها التغيير، فهي غاية مطلقة (المثل الأعلى) فهو تغيير لا نهاية له، ولا ينزع نحو النسبية المشتتة على غرار التغيير في الحضارة الغربية: بل ينزع نحو التركيب والتوازن والديناميكية الوحدوية بحكم اتجاهه إلى المثل الأعلى، وما ينتج عن هذا الاتجاه من قيم ومبادئ تحفظ بدورها التغيير من الانحراف [١].

وهكذا فنقد الحضارة الغربية من طرف الصدر لا يعني رفض التغيير ورفض التقدم، بل يعني رفض رؤية معينة إلى التغيير وإلى التقدم، وهي تلك الرؤية التي اعتبرت التغيير كغاية نهائية تكفي نفسها بنفسها، ولم تؤسس حركة التاريخ على القيم الأخلاقية والروحية التي تحفظ التغيير من الانحراف.

الكونية والنسبية ومنطقة الفراغ:

الصيرورة التاريخية تكفي نفسها بنفسها في الفكر الغربي، فهذا الموقف ينفي الأساس الميتافيزيقي للتاريخ وللقيم، لذلك بقيت كلّ محاولات الفلسفة الغربية المعاصرة لحلّ أزمة القيم محصورة في إطار مرجعية التاريخ. وبقيت

---

(١) أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف: يعتبر هذا الكتاب تجسيداً لهذه الأفكار، وكذلك التفسير الموضوعي.

الأزمة ـ في نظر الصدر ـ تعيد إنتاج نفسها من خلال هذا النموذج المعرفي، الذي هو مجرّد انعكاس للواقع المتأزم، وهذا ما يتجلّى بوضوح في النزعات النفسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، ويتجلّى بصورة أوضح في المنهج الجدلي، الذي يقضي على نفسه بنفسه في نهايات وهمية للتاريخ، وقد انتقد الصدر كلّ هذه النظريات المعرفية وكلّ هذه المذاهب، وقدم المنهج البديل الذي ترتكز عليه نظرية المعرفة القادرة على استيعاب حركة التاريخ وتوجيهها، والقادرة على معالجة أزمة القيم. وهذا المنهج (منهج منطقة الفراغ) ترتبط فيه العناصر المتحركة بالعناصر الثابتة، التي تسمح لنظرية المعرفة بتجاوز ثقل الواقع وسلبيات الحضارة المعاصرة.

للقيم الأخلاقية بعدان في فلسفة الصدر:

بعدٌ كوني، لأنّ القيم مطلقة فهي ليست خاصة بزمان أو بمكان معين.

وبعدٌ مرتبط بالوضع الذي يعيش فيه الإنسان من حيث هو وضع متغير.

فللقيم إذن أبعاد كونية وأبعاد نسبية، ومنطقة الفراغ هي التي يتمّ عن طريقها ربط ما هو مطلق وكوني بجزئيات الواقع.

التعالي ومعيارية القيم:

وقد حلل الصدر علاقة القيم الأخلاقية بالتعالي، ليبرر كونية معيارية القيم. إنّ التعالي ـ كمصدر للقيم ـ ليس مجرّد قدرة على تجاوز الواقع، وليس التعالي ـ في نظر الصدر ـ هو الوطن أو القومية أو حتى الأمة الإسلامية إنّ التعالي فيما يخص مصدر القيم الأخلاقية هو الله. لا شك أن هناك ديانات

سماوية ينظر أصحابها إلى مصدر القيم نفس هذه النظرة، وقد حلل الصدر هذه المسألة في بحثه (التجديد والتغيير في النبوة) هذا البحث يطرح مشكلة الكونية والنسبية في الرسالات السماوية. ويذهب الصدر إلى القول: بأنّ الرسالات السابقة على الإسلام جاءت لتعالج أوضاعاً معينة في زمان معين ومكان معين. والمشكل يطرح ـ في نظر الصدر ـ عندما ينظر معتنقو هذه الديانات إلى أنّ هذه الرسالات صالحة لكلّ زمان ومكان، فالتيار الفلسفي الغربي المتشبع بالدين يحاول أن يستخرج معيارية أخلاقية كونية من رسالة نسبية جاءت لتعالج أوضاعاً جزئية في مرحلة تاريخية معينة، لذلك نفدت طاقات هذه الرسالات عبر حركة التاريخ، ولم تستطع أن توجه التاريخ بل على العكس، فالتاريخ هو الذي أصبح يوجهها حسب متطلباته، وهذا ما أدى بالفكر الأخلاقي والاجتماعي النابع من هذه الرسالات إلى العجز أمام حركة التقدم الحضاري، وإلى العجز عن تقديم معيارية أخلاقية ونظرية اجتماعية لحلّ أزمة الحضارة المعاصرة.

رأي برجسون والرد عليه:

لقد حاول برجسون أن يعالج الإشكالية الكونية والخصوصية (النسبية) في مجال القيم الأخلاقية في كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ويرى برجسون أنّ الإنسان في المجتمعات المغلقة يبقى حبيساً في دائرة ما هو ثابت، فكأن الدفعة الحيوية (Sital Ltelam) التي تنتج عنها الأخلاقية قد تجمدت، أو بقيت تدور حول نفسها بدلا من أن تستمر في حركتها، فالقيم الأخلاقية المطلقة تصبح مرتبطة بزمان معين ومكان معين، فتتحول من مستوى الكونية إلى مستوى العادات والتقاليد. أما في المجتمعات المفتوحة (الأخلاق المفتوحة)

فالإنسان يرجع إلى مجرى الدفعة الحيوية، التي تلازمها أخلاق كونية تشمل الإنسانية كلها.

إنّ المشكل المطروح هنا هو مصدر الأخلاقية ومصدر كونية القيم الأخلاقية، الدفعة الحيوية مفهوم غامض. لقد استبدل برجسون الدين الموحى بدين فلسفي أو بالفلسفة (فلسفته) إنّ الأخلاق المفتوحة تنبع من الدفعة الحيوية المتجسدة في إنسان مثالي استثنائي هو البطل أو القديس غير أنّ المشكلة الأخلاقية تبقى مطروحة. فلسفة برجسون لم تبرر العلاقة بين القيم الأخلاقية والتعالي. الدفعة الحيوية مفهوم قابل لكلّ تأويل، ويمكن أن يوجه الأخلاقية نحو آفاق مجهولة، وليس الأمر كذلك في فلسفة الصدر الأخلاقية، فالمثل الأعلى الذي يتطلع إليه الإنسان ويسعى إليه سعياً تعبدياً هو الله سبحانه وتعالى، والله ليس مفهوماً مجرّداً أو حياة أو دفعة حيوية أو زماناً خالصاً كما يرى برجسون. فالله حيّ قيوم ذو الصفات والأسماء الحسنى التي يسعى الإنسان إلى التخلق بها، كما أنّ مفهوم البطل والقديس والإنسان الاستثنائي في فلسفة الصدر هو: كائن تأريخي استوعب علاقته التعبدية بالله استيعاباً رفعه إلى مستوى العصمة: عصمة النبوة وعصمة الإمامة [1]، وبعد مرحلة العصمة تأتي مرحلة الاجتهاد في إطار المرجعية، فلا مجال هنا لعفوية العاطفة في الميدان الأخلاقي على غرار فلسفة برجسون، التي جعلت من الدفعة الحيوية ينبوعاً للقيم. فالاجتهاد يتمّ في إطار منهجية منطقة الفراغ، أي ربط حركة التاريخ بكونية المبادئ والقيم والمفاهيم الموجودة في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

---

(١) رسالتنا: ٩١ (حيث انتقد الصدر مقولتي العبث والحرية كما طرحتها الفلسفة الوجودية).

وعلى العموم فالإسلام ـ في فلسفة الصدر ـ هو الذي يحدّد علاقة الإنسان بالله، التي تنتج عنها صورة خاصة لعلاقة الإنسان مع الإنسان في إطار علاقة القيم مع التاريخ، لا يمكن ـ في نظر الصدر ـ الارتباط بالله دون الارتباط بهموم الإنسان ومآسيه والالتزام بتحويل وضعية الإنسان، فالتوحيد له بعد أخلاقي وحضاري، فالتوحيد يغير التاريخ.

إخفاق تيارات الفكر الغربي:

تعاني الفلسفة الغربية من أزمة قاتلة نتيجة أصلبتها بلعماء في نظرتها إلى علاقة الأخلاق بالحداثة والتقدم الحضاري، هذا العماء أو هذا الضعف ناشئ عن فصل الفكر الغربي للأخلاق والحضارة عن معنى الوجود. هذه الظاهرة بدأت تطغى على الفكر الغربي منذ القرن السادس عشر، أي منذ أن بدأت الحداثة في الظهور. فالفكر الغربي في جانبه المتأثر بالفلسفة الأرسطية أخفق في بحثه عن أساس تُبنى عليه كونية القيم الأخلاقية كماهية الإنسان أو مفهوم الطبيعة البشرية، وأخفقت تيارات الفكر الغربي الأخرى، التي جعلت المجتمع أو التاريخ مصدراً للأخلاق، كما أخفقت التيارات التي جعلت الدين أساساً للقيم الأخلاقية، وهذا راجع ـ في نظر الصدر ـ إلى أنّ المسيحية ليست صالحة لكلّ زمان ومكان حتى تصبح أساساً لقيم أخلاقية كونية، لذلك كانت العلمنة ظاهرة طبيعية في تاريخ الغرب [١].

وهكذا فالفكر الغربي المعاصر بكلّ تياراته الأرسطية والدينية والوضعية والماركسية قد عجز عن صياغة رؤية أخلاقية في مستوى مشاكل وأزمات

---

(١) انظر تحليل الصدر لمفهوم العصمة في: أهل البيت تعدد أدوار ووحدة هدف: ٧٣ ـ ٧٧ أما بالنسبة لعلاقة الإنسان بالمثل الأعلى فانظر: التفسير الموضوعي.

الحضارة المعاصرة، بل على العكس أصبحت المذاهب الأخلاقية هي الأخرى في أزمة، إذ تشكل هذه المذاهب جزءاً من ثقافة الغرب.

أما الفكر الإسلامي ـ في نظر الصدر ـ فهو مجهز بأدوات مفهوميه وقيمية وشرعية لاستيعاب حركة التاريخ من موقع متعالي، الإسلام وكونيته. وقد صاغ الصدر الأداة المنهجية لربط الفقه بالشريعة، ولربط حركة التاريخ بالقيم المطلقة: منطقة الفراغ، فمنطقة الفراغ. هي منهجية علاقة الإنسان باللانهائي ودليله في حركته نحو المطلق، فلا وجود من هذا المنظور لتناقض بين التجذر في الواقع وفي التاريخ وبين الدين، كما هو الأمر في علاقة المسيحية بالحضارة في الغرب، إنّ منهجية منطقة الفراغ تنتج عنها عقلانية تتجاوز في قوتها الاستكشافية وفي آفاقها المستقبلية عقلانية الفلسفة الغربية بكلّ تياراتها الهيجلية والماركسية والوضعية والوجودية.

«النسبية» في «التأريخانية»:

إنّ تأسيس القيم الأخلاقية على التاريخ وحده جعل الحضارة الغربية منقطعة عن الماضي وعن المستقبل كذلك. فالتاريخانية تتناقض مع الرجوع إلى الأصل مع النظرة المستقبلية على اعتبار أنّها تجعل الإنسان والحضارة مستغرقين في الواقع الراهن، وما يتضمنه من شروط اجتماعية وتاريخية قاهرة، لأنّه لا وجود لمرجعية خارجها. فالحضارة الغربية لا تستطيع أن تراجع نفسها من موقع نقدي وهي ـ في نفس الوقت ـ مجرّد انعكاس للسياق التاريخي، فلكي تقوم الحضارة بهذا الدور يجب أن تكون مرتبطة بالمثل الأعلى الحقيقي، فلا قيم كونية إلا في أفق علاقة الحضارة بالمثل الأعلى الحقيقي، فخارج هذه العلاقة لا يوجد ـ في نظر الصدر ـ إلا التشتت والمنفعة، وما

ينتج عنهما من صراع المصالح بين الأفراد والمجتمعات والقوميات، فالقيم الكونية وحدها هي القادرة على تجاوز تشتت النسبية الناجمة عن المرجعية التاريخانية.

«الكونية» في مفهوم «الأمة الإسلامية»:

إنّ مفهوم الأمة الإسلامية يجسّد الكونية في التاريخ في نظر الصدر، الأمة الإسلامية كأمة شهيدة ليست مثالية إلى درجة التعالي على الواقع وعلى التاريخ، وهي ليست متجذرة في التاريخ على غرار الحضارة الغربية إلى درجة الانقطاع عن التعالي والانفصال عنه بتجاهله أو نفيه، بل الأمة هي الواقع والمثال، فالأمة تتجاوز القطيعة بين التاريخ والتعالي [1]، وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الصدر عندما انتقد نسبية القيم كما تتجلّى في الفلسفة الغربية، وعندما انتقد التاريخانية كمرجعية للقيم، لا يعني أنه ـ من الناحية المعرفية ـ قد لجأ إلى عقلانية مجرّدة تائهة في التخمينات الميتافيزيقية، الصدر لم يطرح المشكلة المعرفية والمشكلة الأخلاقية داخل الإشكالية الضيقة: إما أن يكون العقل وضعياً وإما أن يكون لاهوتياً أو ميتافيزيقياً. والقيم الأخلاقية إما أن تكون مطلقة وإما أن تكون نسبية. ولا مجال للعلاقة بين المتناقضين، فالصدر صاغ عقلانية جديدة خارجة عن هذه الإشكالية الضيقة، إنّها عقلانية منفتحة على الغيب ومتجذرة في التاريخ في نفس الوقت، والقيم الأخلاقية بدورها ليست ـ في نظر الصدر ـ نسبية إلى درجة الاستغراق في الواقع وكمجرّد انعكاس لحركة التاريخ، وهي ليست مطلقة إلى درجة الانقطاع عن نسبية الأوضاع الذهنية والاجتماعية والحضارية،

---

(١) الإسلام يقود الحياة: ١٣٣ ـ ١٣٦.

فإطلاقية القيم تتجسّد في التاريخ بصورة مستمرة، فالثبات لا ينفي الحركة والاطلاقية لا تنفي النسبية، ومفهوم الأمة يعبر أحسن عن هذه الظاهرة، فالأمة ليست ما هو كائن، إنّها بحكم ارتباطها بالقيم الأخلاقية الكونية تتطلع إلى ما يجب أن يكون، فالأمة موجودة في سياق الشروط التاريخية وفي سياق علاقتها بالمثل الأعلى ومن هنا فهي في تحقق مستمر [1].

في إطار المفاهيم القرآنية:

إنّ مفهوم الإنسان والمجتمع والأمة يتحدّد في أفق المصير كمفهوم قرآني يعبر عن علاقة الكون والإنسان بالله علاقة تعبدية، لذلك يختلف الفقه الإسلامي (من حيث هو منظم لهذه العلاقة) عن سائر أنواع الفقه الأخرى، وعن سائر أنواع القوانين الوضعية بطابعه الأخلاقي والواقعي في نفس الوقت، فالجانب الفقهي والجانب الأخلاقي والجانب التعبدي هي كلها جوانب متداخلة تعبر عن نفسها في المجال الفردي والاجتماعي، فحقوق الإنسان والقيم الأخلاقية على العموم في الرؤية الإسلامية لا تستمد وجودها من التأريخ أو من المجتمع أو تتمّ المطالبة بها كرّد فعل لمواقف مضادة لقيمة الإنسان وحرمته، فحقوق الإنسان هي جزء من إنسانية الإنسان، فوجود الإنسان يتضمن حقوق الإنسان على اعتبار أنه خليفة الله في الأرض، لذلك تتميز هذه الحقوق بالكونية وبالصرامة المبدئية والقوة الإلزامية، التي تصل إلى مستوى الواجب الديني في المنظور الإسلامي، لأنّ حقوق الإنسان هي حقوق الله، وهذا عكس حقوق الإنسان من المنظور الوضعي، والتي لا تتمتع بقوة إلزامية في الممارسات السياسية الغربية، لذلك انتقد الصدر

---

(١) نفس المصدر: ١٤٢.

النظرية الماركسية، التي تربط أشكال التوزيع بأشكال الإنتاج، فعلاقات التوزيع تقوم على أساس قيم ثابتة تعبر عن خلافة الإنسان لله في الأرض (١).

موضوعية القيم:

لا تصبح القيم موضوعية على المستوى الإنساني، إلا عندما ترتبط بحالة تاريخية يعيشها الإنسان، فالصدر يرى بأنّ القيم مرتبطة مباشرة بصفات الله وأسمائه، فهي موضوعية على المستوى الإلهي، ولا تكون موضوعية على المستوى الإنساني، إلا إذا ارتبط الإنسان بالله. لقد اعتبرت أكثر المذاهب الأخلاقية بأنّ ربط القيم بمصدر خارج عن الإنسان يجعل القيم مجرّدة لا تتمتع بوجود موضوعي، ونتيجة لذلك لا تكون للقيم أية علاقة مع التاريخ.

أما الصدر فقد انتهى في تحليله لمشكلة مصدر القيم الأخلاقية إلى نتيجة تختلف جذرياً عمّا ذهبت إليه المذاهب الأخلاقية، حيث يرى الصدر بأنّ ربط القيم بالمطلق يؤدي إلى ربطها بالتاريخ على أساس أنّ التاريخ لا يكفي نفسه بنفسه فهو ـ من حيث نسبيته ـ في حاجة إلى قيم مطلقة لتوجهه.

علاقة التأريخ بالقيم الأخلاقية:

إنّ ما يميز فلسفة القيم في الفكر الغربي يكمن في كونها فلسفة مرتبطة بالتاريخ على حساب المطلق، أي هي قيم مرتبطة بالتاريخ إلى درجة الاستغراق فيه، ففلسفة القيم في الفكر الغربي هي فلسفة بدون مطلق، أي بدون أساس ثابت، فهي ترى بأنّ المشاكل الحقيقية تطرح في الواقع الحي أي في التاريخ. وليس الأمر كذلك بالنسبة للصدر الذي يرى بأنّ التأثير

(١) الإسلام يقود الحياة: ٦٦ ـ ٦٩، وكذلك فصل خلافة الإنسان: ١٢٩.

بين التاريخ والإنسان ليس تأثيراً أحادياً، فالتاريخ يؤثر في الإنسان ويتأثر بالإنسان ولو لم يكن الأمر كذلك لما طرحت أية مشكلة ولكان الإنسان مثله مثل الجماد والنبات، لذلك يرى الصدر بأنّ العلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان والبناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هذه العلاقة علاقة تبعية [1].

فانطلاقاً من قدرة الإنسان على التأثير في حركة التاريخ على اعتبار أنه يتمتع بجانب متعالي من حيث كونه خليفة لله في الأرض، وانطلاقاً ـ في نفس الوقت ـ من أنّ التاريخ ـ هو الآخر ـ يؤثر في الإنسان، انطلاقاً من هذه النظرة المتكاملة والشاملة لعلاقة الإنسان بالتاريخ يطرح الصدر فلسفة القيم، فكلّ وضعية أو حالة يعيشها الإنسان تحتاج إلى قيم أخلاقية توجهها، فالإنسان من حيث هو كائن يعيش في المجتمع وفي التاريخ هو إنسان في وضع، هذا الوضع هو وضع جهادي بالنسبة للسيد الصدر (جهاد أكبر وجهاد أصغر)، فالإنسان أمامه إمكانيات متعددة غير أن اختياره لإمكانية من الإمكانيات ليس اختياراً مجانياً عبثياً، بل هو اختيار موجَّه باسم قيم أخلاقية.

ومن هنا فالقيم متعالية من حيث قدرتها على توجيه حركة التاريخ فهي مرتبطة بالمطلق، وهي نسبية من حيث الممارسة، لأنّ الإنسان لا يمارس القيم المطلقة إلا في حدود نسبيته وتاريخيته، لذلك يرى الصدر عكس ما تراه الفلسفة الغربية: فإطلاقية القيم لا تنفي التاريخ. إنّ علاقة القيم الأخلاقية بالتاريخ وانفتاحها على الصيرورة من موقع التوجيه هي على غرار انفتاح الأمة الإسلامية على كلّ الشعوب والحضارات، وما يتطلب هذا الانفتاح من وعي تاريخي ومن نظرة مستقبلية. فالأمة الإسلامية من حيث هي أمة

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٤١.

شهيدة هي قيمة متعالية على التاريخ ومحايثة له في نفس الوقت على أعتبار أنها تؤثر في الحضارات وتتأثر بها، فهي قيمة سياسية وأخلاقية وروحية وحضارية في تحقق مستمر.

إنّ ربط القيم الأخلاقية بالتأريخ في الرؤية الصدرية يختلف جذرياً عن علاقة العقل الكوني بالتاريخ في فلسفة هيجل، التاريخ في فلسفة هيجل هو مجال تحقق العقل الكوني وتجسيده، وهذا التجسيد سيصل إلى منتهاه في الدولة. أما عند الصدر فعملية التحقق لا تنتهي. إنّ ضعف فلسفة كلّ من هيجل وماركس في المجال الأخلاقي يكمن في كونها حصرت الأخلاقية في مجرّد وعي الإنسان بالأمر الواقع من حيث هو حتمية تاريخية تجسّد العقل الكوني عند هيجل وتجسد تبعية البنيات الفوقية (ومن جملتها القيم الأخلاقية) للبنية الاقتصادية.

تفوّق تحليل الصدر:

ومن هنا يمكن القول: بأنّ تحليل الصدر لعلاقة القيم الأخلاقية بالمجتمع وبالتاريخ انتهى إلى نتائج تختلف عن المذاهب الأخلاقية، التي عالجت مشكلة القيم من منظور ثنائي انتهى إلى فصل ميدان ما يجب أن يكون عن ميدان ما هو كائن. أي فصل الوجود عن القيمة نتيجة للفصل بين المادي والروحي، بين الواقع والمثال بين الحياة الدنيا والحياة الأخرى، كما أنّ فلسفة الصدر الأخلاقية تختلف في هذا المجال عن المذاهب الفلسفية والأخلاقية، التي حاولت تجاوز الثنائية عن طريق التوفيق بين الواقع والمثال فانتهت إلى دمج الروحي في المادي على غرار فلسفة هيجل التي لا ترى أي

تعالي خارج صيرورة التاريخ عندما وَفّقتْ توفيقاً كاملاً بين الروح في العالم والروح المطلق إنّ هذه الصورة من محاولة تجاوز الثنائية في مجال الوجود ومجال الأخلاق هي مجرّد تحويل للتعالي إلى محايثة، وتحويل القيم إلى واقع.

إن تجاوز الصدر للثنائية في مجال الأخلاق تمّ من منظور فلسفي منقطع النظير، حيث إنّ علاقة الوجود بالقيمة والمادي بالروحي والواقع بالمثال وعلى العموم علاقة الأخلاق بالتاريخ إن هذه العلاقة هي امتداد لفلسفة الوجود الصدرية، التي كشفت عن الإمكانيات اللانهائية للعبودية في المجال الأخلاقي والمعرفي والحضاري في أفق علاقة تخلق الإنسان النسبي بصفات الله وأسمائه.

الخلود:

يعتبر الفلاسفة الغربيون عادةً أنّ ميل الإنسان إلى البقاء والخلود هو الذي يدفعه إلى رفض التغيير. فالإنسان يتسامى على التغيير للوصول إلى ما هو ثابت ومطلق فالخلود ـ في نظر هؤلاء الفلاسفة ـ هو رفض للزمان وللتاريخ. وقد حاول هيجل أن يوفق بين الخلود والزمان عن طريق المنهج الجدلي، الذي يعطي صورةً لحضور المطلق في التاريخ. غير أنّ الصدر يرى أنّ المطلق الذي يتكلم عنه هيجل هو مطلق مزيف، وأنّ الجدلية تقضي على هذا المطلق، لأنّها تنفي نفسها بنفسها، ويرى الصدر أنّ قبول الزمان والارتباط به لا يعني التخلي عن الخلود، فالالتزام بالجانب العملي لا يقتضي التخلي عن الخلود على غرار ما تراه الفلسفة الغربية، التي تتصور أنّ الاهتمام بقضايا الإنسان وبالجانب العملي من الحياة الإنسانية يقتضي جدلا هابطاً من المطلق إلى الحياة الإنسانية، أو من الخلود إلى ما هو زماني وخاضع لحركة التاريخ.

فالصدر على عكس الفلسفة الغربية يرى أنّ الوعي التاريخي وما يقتضية من التزام بالقضايا الاجتماعية والحضارية ليس نتيجة لجدل هابط، بل هو نتيجة لجدل صاعد من الإنسان إلى الله المثل الأعلى الحقيقي.

فلسفة الصدر تجاوزت الثنائية:

ففلسفة الصدر كسرت الثنائية بابتعادها عن الإشكالية الضيقة والمزيفة: إشكالية الاختيار بين الإنسان كمجرّد بعد مادي (رغبات، غرائز، عقل في خدمة الجانب المادي) وبين الإنسان كبعد روحي. فلسفة الصدر ربطت بين المطلق والزمان، بين الإنسان النسبي والله في علاقة تعبدية قيمية وتغييرية (جهادية) تعبر عن خلافة الإنسان لله في الأرض، إنّ تجاوز الثنائية هنا لا يعني دمج المطلق في التاريخ على غرار الفلسفة الهيجلية، أو طرح المشكلة الأخلاقية كأساس لمشكلة الميتافيزيقية على صورة مسلمات على غرار الفلسفة الكانطية، التي أحدثت فجوة بين الظواهر والشيء في ذاته، أي فجوة بين الحياة الإنسانية والميتافيزيقيا، كما أنّ تجاوز فلسفة الصدر للثنائية لا يعني نفي وجود الله وتأليه الإنسان على غرار النزعة الإنسانية في الفلسفة الغربية المعاصرة، فتجاوز الثنائية في فلسفة الصدر يعني:

١ ـ النظر إلى الإنسان كوحدة مادية وروحية تعيش في التاريخ.

٢ ـ طرح مشكلة القيم الأخلاقية ومشكلة تغيير وضعية الإنسان من موقع علاقة تعبدية بين الإنسان والخالق، أي من موقع علاقة ما هو نسبي بما هو مطلق.

٣ ـ ونتيجة لعلاقة الإنسان التعبدية بالله فإنّ ميدان ما يجب أن يكون

(القيم الأخلاقية) لا يُستوعبُ بصورة نهائية من طرف الإنسان، فانفتاح الإنسان على القيم هو انفتاح مستمر هو انفتاح تاريخي، وتطلع الإنسان إلى المطلق لا يمكن اختزاله في نسق فلسفي نهائي.

فالأخلاق ـ من هذا المنظور ـ هي أخلاق ذات نظرة مستقبلية فهي ليست أخلاق خضوع واستسلام للأمر الواقع، هذه الرؤية الأخلاقية هي رؤية ثورية، فالأمة الإسلامية، التي تحاول التحرر من التبعية ومن التخلف، في حاجة إلى أخلاق جهد وجهاد ـ في نظر الصدر ـ لا إلى أخلاق تأملية على غرار أخلاق المدينة الفاضلة للفارابي أو على غرار أخلاق بعض التيارات الصوفية غير الملتزمة، ففي كلتا الحالتين انتهت الرؤية الأخلاقية إلى روحانية غير ملتزمة.

القيم وتغيير العالم:

إنّ الاهتمام بمستقبل الأمة وبتغيير العالم هو نفي لكلّ موقف أخلاقي يركز على الجانب الروحي وحده، أو يركز على رؤية سكونية إلى القيم الأخلاقية، فالنظرة المستقبلية، تتضمن رؤية ديناميكية إلى الإنسان والمجتمع، وتتضمن انفتاح القيم على المستجدات، فالتقابل بين الواقعي والمثالي يقتضي إذن أخلاقاً تتجاوز أخلاق التأمل. إنّه يقتضي أخلاقاً ذات قوة استيعابية لحركة التاريخ.

يرى الصدر ـ في هذا السياق ـ أنّ الإسلام أتى بأخلاق مرتبطة مع تفضيل الله للإنسان في الكون بفضل عقله وإرادته، فلا يمكن للإنسان أن يتخذ موقفاً مضاداً للحياة، التي هي رحمة من الله وتكريم للإنسان. فمفهوم

خلافة الإنسان لله في الأرض هو مفهوم يعطي للإنسان الشعور بأنّه يتحكم في مصيره، فالأخلاق الإسلامية ـ من هذا المنظور ـ هي أخلاق الجهد والجهاد هي أخلاق تغيير العالم.

وهكذا يمكن القول: بأنّ الصدر عالج مسألة علاقة القيم بالواقع وبالتاريخ من موقع مقاربة جديدة تجاوزت الطرح الفقهي (فقه الفروع) وتجاوزت الطرح الكلامي (خاصة في صورته الاشعرية) والطرح الفلسفي والصوفي كما يتجلّى في الفكر الإسلامي القديم، كما تجاوز السيد الصدر الطرح الفلسفي الغربي لهذه المشكلة.

المطلق وحركة التأريخ:

إنّ أخلاقية الفعل لا تتحدّد ـ في نظر الصدر ـ بالنظر إلى ما يجب أن يكون فحسب، فميدان القيم: ميدان ما يجب أن يكون لا ينفي الواقع ولا ينفي حركة التاريخ بل يقتضيهما، فالقيم الأخلاقية يلزم عنها التجذر في الواقع ويلزم عنها الوعي التاريخي والحركة، ذلك أن القيم الأخلاقية في فلسفة الصدر هي قيم متعالية ومحايثة في نفس الوقت، هي متعالية على التاريخ من حيث إطلاقيتها وكونيتها، فالله سبحانه وتعالى هو الوجود المطلق والقيمة المطلقة وصفات الله وأسماؤه تمثل الوجودَ المطلق والقيمة المطلقة، أو تمثل الوجودَ المطلق ذا القيمة المطلقة، ولكن هذه القيم المطلقة هي قيم نسبية عندما يتمّ النظر إليها في المستوى الإنساني، في مستوى الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، التي يعيش الإنسان ضمنها، ويمارس القيم الأخلاقية المطلقة من خلالها، ومعنى هذا أنّ القيم الأخلاقية عندما تستمد مصدرها من التحولات التاريخية تصبح قيماً متغيرة حسب المجتمعات والطبقات والعصور، أما إذا

استمدت مصدرها من الوجود الإلهي تكون متغيرة حسب مدى ارتباط الإنسان بالله، فليست القيم هنا هي التي تتغير بل الوجود الإنساني هو الذي يتغير حسب قوة ارتباطه بهذه القيم(١)، فالصدر يرى بأنّ التطور الوجودي للإنسانية يتّجه نحو القيم المطلقة لا القيم النسبية ذات المصدر الاجتماعي والتاريخي، فمن هذا المنظور يصبح التقرب من الله على المستوى الإنساني صيرورة تاريخية وتقدماً حضارياً. فلسفة الصدر تلتقي هنا مع فلسفة هيجل في نقطة واحدة فقط وبالتحديد: علاقة المطلَق بالتاريخ، لكن فلسفة الصدر تختلف جذرياً عن فلسفة هيجل في صفة المطلق وفي نوع علاقته بالتاريخ، هيجل ينظر إلى المطلق كفكرة مجرّدة، كمفهوم يذوب في التاريخ، ليصبح في الأخير فلسفة أو دولة، أي يصبح تاريخاً. أما الصدر فينطلق من التوحيد ومن الرؤية التوحيدية للكون والإنسان والتاريخ، لينتهي إلى ربط الإنسان والتاريخ بالمطلق الحي القيوم ذي الصفات والأسماء الحسنى (لا بالمطلق كمفهوم مجرّد) فالمطلق متعالي لا يذوب في التاريخ، وعلاقته بالتاريخ وبالإنسان والكون هي علاقة الخالق بالمخلوق، هذه العلاقة هي على المستوى الإنساني علاقة تعبدية تفتح القيم الأخلاقية على الغيب وعلى التاريخ من خلال ربط التغير بالثبات والنسبي بالمطلق، وما هو إنساني بما هو إلهي.

مشكلة الثابت والمتغير:

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الصدر قد عالج مشكلة من أكبر وأخطر المشاكل الأخلاقية والفلسفية في هذا العصر، مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير أو العلاقة بين القيم الأخلاقية وحركة التاريخ، فالقيم الأخلاقية لا معنى لها ـ في نظر الصدر ـ إذا كانت متغيرة وخاصة بظروف

مكانية وزمانية، فالكونية صفة ملازمة للقيم. لكن الصفة المعيارية للقيم تقتضي الانفتاح على الواقع وعلى تغيراته، هذه النظرة قد تنفي الحركة، كما أنها تنظرُ إلى القيم نظرة مجرّدة بفصلها عن الواقع، لكن النظر إلى القيم من زاوية التغير والحركة قد ينتهي إلى نفي القيم ذاتها، إذ كيف يمكن للإنسان أن يلتزم بقيم يؤمن بأنها تتغير تبعاً للظروف بدلاً من تعميمها لتُقيّم كلّ الظروف؟

وهكذا تعدّدت المذاهب تبعاً لتركيزها على ما هو ثابت وخاضع لمعيارية القيم الثابتة، أو على ما هو متغير إلى درجة نفي كلّ جانب ثابت في مجال القيم الأخلاقية.

الإجتهاد ومنطقة الفراغ:

إنّ الإطار المعرفي الذي انطلق منه الصدر لمعالجة هذه المشكلة هو: الإطار المعرفي الإسلامي الملازم بصورة مباشرة أو ضمنية للاجتهاد، فالاجتهاد مبدأ شرعي لربط الإسلام المطلق بالوقائع النسبية والمتغيرة، ولكن الاجتهاد يتضمن كذلك رؤية معرفية وموقفاً منهجياً تجاه حركة التاريخ، فربط الإسلام بالمستجدات لا يتم بصورة عفوية أو بصورة آلية، فالمنهج ضروري في عملية ربط الإسلام بالتاريخ، وما يتضمن هذا الربط من تحديد لعلاقة القيم الأخلاقية بالتاريخ. وهذا المنهج بدأ في الظهور وفي الصياغة منذ بداية الاجتهاد في تاريخ الأمة، وقد ساهم كلّ المجتهدين عبر العصور في تشكل الإطار ألقيمي والمعرفي والمنهجي لعملية الاجتهاد. ويرجع الفضل لمحمد إقبال وللصدر في طرح مسألة المنهج طرحاً فلسفياً وإبستومولوجيا عندما استخدم مفهوم منطقة الفراغ كمفهوم، يعبر عن منهجية مقاربة الواقع من

خلال المبادئ والمفاهيم الإسلامية من جهة، وكمنهجية منتجة للقيم من علاقة قيمومة النصّ في علاقته بالواقع وبالتاريخ من جهة أخرى.

فمنطقة الفراغ تعتبر حلاً لأكبر مشكلة فلسفية وأخلاقية تعاني منها الفلسفة المعاصرة: حلّ مشكلة العلاقة بين القيم المطلقة وصيرورة المجتمع عبر التاريخ. تتميز فلسفة الصدر بالطرح الشمولي لعلاقة الإسلام بحركة التاريخ، فالعلاقة هنا هي علاقة ذات أبعاد فقهية وأخلاقية وحضارية. فالفكر الإسلامي المعاصر طرح مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر، فعلاقة الأصالة بالمعاصرة وعلاقة الدين بالسياسة والفكر الإسلامي بالفكر الغربي ومشكلة الرجوع إلى الأصل، كلّ هذه المواضيع والقضايا طُرحت في إطار علاقة ما هو ثابت بما هو متغير، فكلّ هذه المواضيع ترجع ـ في نظر الصدر ـ إلى موضوع رئيسي وجوهري بالنسبة لمصير الأمة الإسلامية: علاقة الإسلام بالتاريخ من حيث هي علاقة ذات أبعاد روحية وميتافيزيقية وفقهية وأخلاقية واجتماعية.

فالصدر حرّر الفلسفة المعاصرة من الطرح الناقص لمشكلة القيم الأخلاقية بفضل معالجته لهذه المسألة انطلاقاً من الإطار المعرفي والمنهجي للاجتهاد، ويُعتبر هذا الموقف نقداً جذرياً بل دحضاً لكلّ المذاهب الأخلاقية ولكلّ المذاهب الفلسفية والنظريات الاجتماعية، التي عالجت مسألة القيم من منظور جزئي كإرجاع القيم إلى العوامل الاجتماعية أو الاقتصادية أو النسبية إلى غير ذلك من العوامل الجزئية، كلّ هذه العوامل هي ـ في نظر الصدر ـ شروط ضرورية للأخلاقية ولكنها شروط غير كافية، فالطرح الجزئي لمشكلة العلاقة بين القيم وتغير الظروف الاجتماعية انتهى بالفلسفة الغربية إلى ربط

القيم بهذه الظروف من موقع نسبية القيم، وتشتت هويتها وذوبان حقيقتها وفعاليتها في حركة التاريخ الأمر الذي حوَّل القيم إلى اللاقيم.

حرّر السيد الصدر على الصعيد المنهجي القيم من النسبية انطلاقاً من مفهوم الفراغ الذي صاغه ونظّره في إطار مفهوم أوسع هو مفهوم الاجتهاد. منطقة الفراغ في مجال علاقة القيم بالتاريخ مفهومٍ مرادف لكونية القيم ومرونتها، الأمر الذي يجعلها تستوعب الظروف بدلاً من أن تصبح تابعة لها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ منطقة الفراغ تعني كذلك أنّ الإنسان يتدخل عن طريق ضميره وعقله في ربط القيم بحركة التاريخ كجانب من جوانب ربط الشريعة بتغير الأحوال الاجتماعية.

إنّ تعالي القيم لا يعني عند الصدر عدم تدخل الإنسان في مجال التقييم بل على العكس، فالنظرة الوضعية إلى القيم حجزت الفلسفة الغربية في طريق المحاولة والخطأ، أي في الإطار الضيق للتجربة المنفصلة عن الآفاق المستقبلية على اعتبار أنّ التجربة مرتبطة بما هو كائن، في حين أنّ الرؤية الإسلامية إلى الأخلاق تحفظ الفكر من التشتت ومن استنزاف طاقاته في الإطار الضيق للتجربة المنفصلة عن الرؤية المستقبلية، فكونية القيم وتعاليمها يعنيان ـ في الأساس ـ مرونتها وقدرتها على توجيه الإنسان إلى أبعد مما تصل إليه التجربة وحدها. فالإيديولوجيات تتغير وقد تغيرت بالفعل، وكذلك المذاهب الفلسفية تتغير خاصة في هذه العقود الأخيرة. وهذه التغيرات في المجال الإيديولوجي والفلسفي تنتج عنها تغيرات في مجال القيم الأخلاقية، هذه الظاهرة يستحيل أن تحدث بالنسبة للفكر الإسلامي. فالفكر الإسلامي فكر اجتهادي أي هو فكر يجابه الواقع ليؤثر فيه انطلاقاً

من مفاهيم وقيم ذات مصدر متعالي، كما أنه فكر يتأثر بالواقع كذلك، ولكن من موقع المفاهيم والقيم الموجهة لهذا التأثير في خطوطه العريضة، فالمؤثرات الاجتماعية والتاريخية لا تتم بصورة عفوية، أي لا تتم من جانب واحد وبدون أي تدخل من طرف الإنسان انطلاقاً من الثوابت المتمثلة في المفاهيم الدينية والقيم الأخلاقية ألملازمه لها، لذلك يمكن القول: بأن فلسفة الصدر عالجت مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير بصورة منهجية، كشفت عن قيمة الأخلاق في الإسلام من حيث هي الأخلاق الوحيدة القادرة على إحداث العملية التركيبية بين القيم المطلقة والواقع المتحرك.

فلسفة الأخلاق فراغ في الفكر الإسلامي:

لم يحلل الفكر الاسلامي المعاصر المشكلة الاخلاقية تحليلاً فلسفياً إلا نادراً، ويعدُّ هذا الموقف تناقضاً صريحاً مع الأهمية التي يوليها الفكر الإسلامي إلى دور القيم الأخلاقية في إعادة بناء الأمة.

لا شك في أنّ دراسة العلاقة بين المبادئ الدينية والحياة العصرية، قد دفعت ببعض المفكّرين المسلمين إلى طرح مشكلة القيم الأخلاقية، لكن مازال الفكر الإسلامي لم يُنظر بعدُ فلسفةً أخلاقيةً، لا توجد هذه الأخيرة إلا بصورة ضمنية في الغالب، فالخطوط العريضة لفلسفة أخلاقية إسلامية مازالت في طور الإطار العام، ويرجع الفضل إلى بعض المفكّرين المسلمين المعاصرين (في مجال فلسفة الأخلاق) الذين تجاوزوا الطرح الفلسفي الضمني للمشكلة الأخلاقية، ووصلوا إلى الطرح الفلسفي المباشر والصريح.

كيف ملأ الشهيد الصدر هذا الفراغ؟

فقد طرح الشهيد السيد محمد باقر الصدر المشكلة الأخلاقية بصورة فلسفية مباشرة من موقع منهجية خاصة لا تحدث قطيعة بين القضايا. فالمشكلة الأخلاقية طُرحت في كتابات الشهيد بالموازاة مع المشكلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقائدية والفقهية. فالشهيد طرح أصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة طرحاً جديداً انتهى إلى الانفتاح على إشكالية جديدة في مجال القيم الأخلاقية، فهو كان واعياً وعي مجتهد، بأن تعقّد أحوال العصر تقتضي تجاوز حجز الفكر الإسلامي في دائرة الوعظ والإرشاد في دائرة الرؤية المبسطة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأحوال العصر تقتضي ـ في نظر الشهيد ـ تجاوز النظرة التجزيئية للمبادئ والقيم الإسلامية، للوصول إلى مقاربة فلسفية للمشكلة الأخلاقية.

فالشهيد لم يكتف في كتاباته بعرض مجموعة من الفضائل، التي يجب التمسك بها، ومجموعة من الرذائل، التي يجب تركها والابتعاد عنها، بل اعتمد الصدر على التحليل المفاهيمي للقيم، لذلك اتسمت كتاباته في المجال الاجتماعي والأخلاقي بالطابع الفلسفي لا الطابع الوعظي الإرشادي.

لاشك أنه لا توجد كتابات خاصة بالأخلاق عند الشهيد على غرار ما كتبه فلاسفة الأخلاق في هذا الميدان. لكن كتابات الشهيد تعرضت كلّها ـ تقريباً ـ للمشكلة الأخلاقية. وهذا راجع إلى منهج الشهيد الذي يتميز بالطرح الشمولي للقضايا. فهناك تداخل في الرؤية الإسلامية للمشكلة الاجتماعية بين الجوانب الروحية والسياسية والأخلاقية والمعرفية والحضارية

والميتافيزيقية في كتاباته.

منهجان في فلسفة الأخلاق:

يمكن أن نميز بصورة عامة بين اتجاهين في فلسفة الاخلاق في الفكر الإسلامي المعاصر، اتجاه استلهم الفكر الغربي وأحياناً قلّده.

واتجاه آخر حاول الارتباط بفلسفة الاخلاق كما تجلت في الفكر الإسلامي قديماً، كما حاول بعض أصحاب هذا الاتجاه صياغة رؤية أخلاقية انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهذا ما حاوله الشهيد على غرار محاولة محمد عبد الله دراز في أطروحته دستور الأخلاق في القرآن.

مع العلم بأن هناك بعض أوجه الاختلاف بين الصدر ومحمد عبد الله دراز كما سنرى.

منهج المفكر السيد الصدر:

منهج السيد الشهيد الصدر في طرح المسألة الأخلاقية يختلف عن أصحاب الاتجاه الأول كالأخلاق الاجتماعية عند كلّ من منصور فهمي وعبد العزيز عزت وقباري إسماعيل، والأخلاق الوجودية عند كلّ من عبد الرحمن بدوي وعادل العوا وزكريا إبراهيم.

ذلك أن أصحاب هذين الاتجاهين قد طرحوا المشكلة الأخلاقية دون محاولة طرح مشكلة العلاقة بين الفكر الأخلاقي والواقع (واقع العالم الإسلامي)، أي طرحوا المشكلة الأخلاقية بقطع النظر عن المشكلة الابستمولوجية.

فالدراسة الابستمولوجية هي التي كشفت عن عوامل تَشَكُل الأفكار والقيم والمذاهب الفلسفية والأخلاقية. فأصحاب هذين الاتجاهين (الاجتماعي والوجودي) تبنوا مذاهب أخلاقية جاهزة أي من حيث هي نتاج إنساني عام، أو بعبارة أدق من حيث هي مذاهب أخلاقية كونية، في حين أن الابستمولوجيا تميّز في هذه المذاهب الأخلاقية بين جوانبها النسبية المرتبطة بظروف الغرب وبين جوانبها الكونية، لذلك لم يبحث هؤلاء المفكرون عن مدى ملائمة هذه المذاهب لظروف العالم الإسلامي وإهتمامات شعوبه والقيم الروحية التي تتمسك بها هذه الشعوب.

الانطلاق من النص والواقع معاً:

تتميز الجوانب الأخلاقية في كتابات الصدر بانطلاقها من القرآن الكريم والواقع في نفس الوقت، فالصدر يطرح رؤيته الأخلاقية كمجتهد فيلسوف، ففكره في المجال الأخلاقي هو عملية تركيبية للفقه وعلم الكلام والفلسفة، هذا ما تتميز به فلسفة الأخلاق عند الصدر إذا ما تمت مقارنتها مع كتابات المفكرين الآخرين من أمثال محمد عبد الله دراز وأحمد عبد الرحمن إبراهيم وغيرهما، أما ما تتميز به فلسفة الصدر الأخلاقية عن الاتجاه الاجتماعي والوجودي، فيكمن في ربط الصدر للفلسفة الاجتماعية والأخلاقية بظروف الشعوب الإسلامية واهتماماتها من موقع قيمومة النص، بل إن انطلاق الصدر من النص يتضمن في نفس الوقت، الانطلاق من الواقع.

فالنسق الفلسفي لا يكفي نفسه بنفسه في نظر الصدر، بل يجب ربطه بالظروف الاجتماعية والنفسية والتأريخية، انطلاقاً من هذه الفكرة انتقد الصدر المذاهب الاجتماعية والاخلاقية الغربية، الصدر لم يرفض هذه

المذاهب رفضاً غير مشروط، بل انتقدها نقداً علمياً معتمداً على التحليل الابستمولوجي، الذي يكشف عن عوامل تشكيل المفاهيم الفلسفية والعلمية.

إن مبدأ الاسلام دين ودولة ودين ودنيا الذي ينطلق منه الفكر الإسلامي المعاصر جعل الاخلاق جزءاً من كل. فالاخلاق ذات علاقة بالدين، بل مصدرها ديني في نظر الفكر الإسلامي المعاصر، لذلك فهي عنصر من مجموعة، أي هي ذات علاقة بمعنى الكون والانسان والمجتمع.

وإذا كان الفكر الاسلامي يرى بأن الأخلاق هي مجموعة من القيم المطلقة والثابتة، بينما يرى الفكر الغربي، والفكر المحدث في العالم الإسلامي، بأن القيم الاخلاقية نسبية ومرتبطة بأحوال تأريخية وإجتماعية، فما هي الأبعاد الفلسفية لموقف الفكر الإسلامي على العموم وموقف الصدر على الخصوص بالنسبة لهذا المشكل؟ هل انتهى الصدر إلى صياغة فكر أخلاقي مجرّد، ومرتكز على ما ينبغي أن يكون، أي صياغة فكر يتطلع إلى مجتمع مثالي بعيد المنال، أم هو فكر أخلاقي ينطلق من الواقع لتحقيق التحولات الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية؟ ألا يمكن القول بأن ارتباط القيم بالتعالي أو الغيب يحرم الإنسان من كلّ مبادرة في المجال الأخلاقي؟

لقد قدم الصدر من خلال كلّ كتاباته الإطار النظري والمنهجي للمذهب الأخلاقي الإسلامي، فهو قد طرح مشكلة مصدر القيم الأخلاقية، وعلاقة القيم الأخلاقية بالتحولات الاجتماعية والتأريخية، كما طرح مسألة إلزامية القيم والواجبات الأخلاقية، ومسألة النية والمسؤولية، والتطلع إلى المثل الأعلى، فالصدر قد أثار من جديد مشكلة القيم الأخلاقية من خلال كتاباته

حول الاقتصاد والمشكلة الاجتماعية والسياسية، ومشكلة السنن التأريخية، وبحوثه حول العبادات، والميتافزيقا، وهذا في مرحلة تأريخية (مرحلة الستينيات وبداية السبعينيات) كان الفكر الغربي، والفكر الإسلامي التابع له ـ إلا نادراً ـ يولي الاهتمام الكلي للمشكلة الاقتصادية إما انطلاقاً من الفلسفة الماركسية التي تعتبر أن الاخلاق انعكاس للبنية التحتية المتمثلة في الاقتصاد (قوى الانتاج ووسائل الانتاج)، أو انطلاقاً من الرأسمالية التي تتمحور حول البعد المادي، فالاطار العام للفكر المعاصر في مرحلة الستينيات والسبعنيات هو أن حل المشكلة الاقتصادية هو الحل الحاسم لمشاكل الانسان، وفي نفس هذه الفترة، وكرد فعل على هذا الموقف، ركز بعض المفكرين في العالم الإسلامي على الاخلاق دون ربطها بالأبعاد الاجتماعية والاقتصادية في حياة الإنسان، وهذا عكس فلسفة الصدر التي ابتعدت عن هذه النزعة الأخلاقية لما ربطت بين الأخلاق والحياة الاقتصادية والاجتماعية من منظور الطرح الكلي لا الجزئي للقضايا.

لذلك يمكن القول: بأن الاطار العام، على الصعيد المنهجي والمفاهيمي للمذهب الأخلاقي الإسلامي، موجود في كتابات الصدر. فالصدر لم يكتف بعرض لمبادئ عامة أو أفكار مجردة في صياغته للبديل الحضاري الإسلامي، بل قدم مشروعاً اجتماعياً حدّد من خلال الرؤية الإسلامية في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي، فهو قد تجاوز مستوى الشعارات ومستوى الوعظ والإرشاد، الذي تتميز به النزعة الأخلاقية، التي سيطرت على الفكر الإسلامي المعاصر. فالصدر لم يعتمد في تنظيره للأخلاق، على الانسان كمفهوم ميتافيزيقي مجرّد، بل عملية التنظير عنده انطلقت من الإنسان ككائن تأريخي يتأثر بالظروف الاجتماعية والتأريخية ويؤثر فيها،

كما أنّ فلسفة الصدر الأخلاقية تختلف عن المذاهب الأخلاقية القديمة، التي طرحت المشكلة الأخلاقية على مستوى الحياة الفردية، فالصدر تجاوز هذا الطرح الناقص عندما عالج المشكلة الأخلاقية في إطار علاقة الفرد بالمجتمع، أي من منظور اجتماعي وتأريخي للإنسان كوحدة مادية وروحية، لذلك كانت القيم الأخلاقية في نظر الصدر ملازمه للوعي التأريخي الضروري لكل تغيير اجتماعي وحضاري.

فلسفة الأخلاق والدين:

لم ينطلق الفكر الإسلامي المعاصر في مجال التنظير من الفراغ، فالفكر الإسلامي كما يتمثل في الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف قد حاول طرح مشكلة القيم الأخلاقية من منظور التحليل العقلي، فالفقهاء قد طرحوا مسألة المسؤولية وعلاقة الأخلاقية بالنية وبالعقل، كما أن علماء الكلام قد حاولوا البحث عن أسس الخير والشر (الحسن والقبح)، غير أن هذه المحاولات قد بقيت محدودة، ولم تطرح في إطار كلي وشمولي إلا ابتداء من السيد جمال الدين الأفغاني، كما أنها وصلت إلى المستوى المفاهيمي، وفي سياق المذهب الاجتماعي والاقتصادي على يد الصدر، فالفكر الإسلامي كان يلجأ إلى القرآن الكريم، لتتويج مواقفه وتدعيمها في المجال الأخلاقي، فالنظرة إلى القرآن الكريم كانت نظرة جزئية وانتقائية، بينما نلاحظ عند الصدر موقفاً جديداً ومختلفاً عن موقف الفكر الإسلامي القديم.

منهج اكتشاف المذهب الاخلاقي:

فالصدر اعتمد على منهجية الطرح الكلي والاشكالي في صياغته للمذهب

الاجتماعي والاخلاقي انطلاقاً من القرآن الكريم، فالصدر لم يختزل المسألة في الإطار الفقهي والكلامي، ولكنه لم ينف في معالجته للمشكلة الاجتماعية والأخلاقية، خلفيتها وأساسها الفقهي والعقائدي. فالصدر حاول الوصول إلى المفاهيم والقيم المتضمنة في الأحكام الشرعية، فالمذهب الاجتماعي وما يتضمنه من جوانب أخلاقية هو مذهب تمت صياغته عند الصدر من منظور معرفي يختلف عن كلّ المذاهب في مجال المعرفة، فالمعرفة هنا ليست نتيجة لعلاقة بين الذات والموضوع سواءً بإعطاء الأولوية للذات (العقل) أو للموضوع (التجربة)، كما أنها ليست نتيجة لصياغة مباشرة من القرآن الكريم، فالرؤية الأخلاقية الإسلامية ليست نتيجة للجوء مباشر إلى القرآن الكريم، ولعل هذه نقطة أختلاف بين الصدر وكل المفكرين المسلمين المعاصرين تقريباً.

لا شك أن الدكتور محمد عبد الله دراز استخدم منهج اللجوء المباشر إلى القرآن الكريم في كتابه دستور الأخلاق في القرآن مع أنه يقترب في بعض جوانب هذا الكتاب من منهج التفسير الموضوعي، ولكن دون صياغة مباشرة لمنهج التفسير الموضوعي. فهو لم يحدد منهجاً للتساؤل على غرار ما سيفعله الصدر، فالتنظير بالنسبة للصدر لا يتم باللجوء المباشر إلى القرآن الكريم، بل يتم باللجوء غير المباشر. فالمفاهيم لا تتم صياغتها انطلاقاً من القرآن الكريم إلا عن طريق الأسئلة، التي يطرحها عليه الانسان من خلال القضايا المطروحة على الأمة، يقول الصدر: « فإنه (أي المفسر التوحيدي والموضوعي) لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة... ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الانساني من حلول وما يطرحه التطبيق التأريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ ثم يأخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل

فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الافكار...

ويبدأ مع النص القرآني حواراً، سؤال و جواب، المفسر يسأل والقرآن يجيب...، فالصدر يلتقي هنا، ومن الزاوية الابستمولوجية، مع فيلسوف العلوم غاستون باشلار (Gaoton Bachelrd) في تحديده للمعرفة العلمية حيث يقول: إن كلّ معرفة علمية هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن هناك سؤال فلا وجود لمعرفة علمية.

فالسيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّه حاول أن يستخرج من القرآن الكريم القيم الأخلاقية بالاعتماد على منهج التفسير الموضوعي، وهذا ما جعل الصدر ينتقد التفسير التجزيئي الذي لم يصل إلى مستوى المفاهيم، التي تُمَكِنُهُ من صياغة المذهب الاجتماعي والأخلاقي، فهو قد صاغ المذهب الاجتماعي عن طريق منهج التفسير الموضوعي، وتعرض للمشكلة الأخلاقية بالاعتماد على المفاهيم أي نظر إلى الأخلاق نظرة فلسفية لا وعظية إرشادية، يقول الصدر في سياق تنظيره للمذهب الاقتصادي في الإسلام وما يتضمنه من مفاهيم وقيم أخلاقية:وللمذهب الاقتصادي في الإسلام صفتان أساسيتان، وهما الواقعية، والأخلاقية.

فهو واقعي في غايته، لأنّه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات، التي تنسجم مع واقع الإنسان بطبيعتها ونوازعها، وهو ـ إلى هذا ـ واقعي في طريقته أيضاً.

فكما يستهدف غايات واقعية ممكنة التحقيق، كذلك يضمن تحقيق هذه

الغايات ضماناً واقعياً مادياً، ولا يكتفي بضمانات النصح والتوجيه التي يقدمها الوعاظ والمرشدون، لأنه يريد أن يخرج تلك الأهداف إلى التنفيذ، فلا يقنع بإيكالها إلى رحمة الصدف والتقادير.

والصفة الثانية للاقتصاد الإسلامي، وهي الصفة الاخلاقية تعني ـ من ناحية الغاية ـ أن الاسلام لا يستمد غاياته التي يسعى إلى تحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية من ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الانسان نفسه، كما تستوحي الماركسية غاياتها من وضع القوى المنتجة وظروفها، وإنما ينظر إلى تلك الغايات بوصفها معبرة عن قيم ضرورية التحقيق من ناحية خلقية .

التنظير اعتماداً على القرآن:

والحقيقة أن مسألة التنظير بالاعتماد على القرآن الكريم من أخطر المسائل إذ عليها يتوقف مصير الفكر الإسلامي ومصير الأمة الاسلامية. وقد أحدث الفكر الاسلامي ابتداءً من السيد جمال الدين الأفغاني نقلة نوعية مقارنة بالفكر الاسلامي القديم، فقد بدأ الفكر الاسلامي يتحرر من النظرة التجزيئية ويتطلع إلى النظرة الكلية وقد وصل الفكر الاسلامي عند الصدر إلى أعلى مستوى في مجال منهجية التنظير وإذا كان الصدر لم يُنظّر المذهب الاخلاقي في الإسلام فهو قد نَظَّرَ المذهب الاقتصادي والاجتماعي ونَظَّر للمشكلة الأخلاقية تنظيراً مفاهيمياً وفلسفياً، و ألقى الضوء على القيم الأخلاقية المرتبطة بالمفاهيم السياسية كالقيم المنظمة لعلاقة الحكام بالمحكومين ولعلاقة الدولة بالأمة، ولعلاقة الأمة الاسلامية بالأمم الأخرى. إنّ أكثر الكتابات في المجال الأخلاقي في الفكر الاسلامي ركزت على الوعظ

والارشاد، كما أن بعض الكتابات الاخرى قد عالجت المشكلة الأخلاقية من منظور الفلسفة اليونانية على غرار الفلاسفة المسلمين قديماً. أو من منظور الفلسفة الغربية على غرار المحدثين في العالم الاسلامي، وفي كلتا الحالتين لم يلجأ أصحاب هذه المواقف إلى القرآن الكريم إلا من خلال مفاهيم الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الغربية، وعند محاولتهم التحرر من الفكر الاجنبي لم يعالجوا المشكلة الاخلاقية إلا من خلال نظرة جزئية إلى القرآن.

وعلى العكس من ذلك فإن الحكم الشرعي يتضمن في فلسفة الصدر جوانب فقهية وأخلاقية وروحية ومفاهيمية. الحكم الشرعي، من هذا المنظور، ليس مجرد أمر أو نهي أو إطار تنظيمي، لذلك لا وجود في فلسفة الصدر لقطيعة بين الفقه (خاصة أصول الفقه) وعلم الكلام والأخلاق والتصوف والطرح الفلسفي لهذه القضايا.

فالاحكام الشرعية تستبطن من طرف الفرد عن اقتناع داخلي يصل إلى مستوى التقوى، لذلك يرى الصدر أن خلفية المذهب الاجتماعي في الاسلام تتكون من العناصر التالية:

أولاً: العقيدة التي تحدّد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة.

ثانياً: المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الاسلام في تفسير الأشياء، على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة.

ثالثاً: العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثَّها وتنميتها إلى تلك المفاهيم، لأن المفهوم ـ بصفته فكرة إسلامية عن واقع معين ـ يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع، ويحدد اتجاهه العاطفي

نحوه. فالعواطف الاسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية، والمفاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الاسلامية الاساسية، ولنأخذ لذلك مثلاً من التقوى، ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الاسلامي عن التقوى القائل: إن التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الانسان، وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين، وهي عاطفة الاجلال والاحترام.

فالطابع التنظيمي للفقه يتم في أفق علاقة الواقع بعلة الحكم الشرعي وحكمته، وهي حكمة لا تنفد، وقد فتح الصدر مجالاً جديداً لتنظير المذهب الاقتصادي والاجتماعي الإسلامي انطلاقاً من المفاهيم المتضمنة في العقيدة وفي الأحكام الشرعية، يقول السيد الصدر في سياق النص السابق: « ونعني بالمفهوم كلّ رأي للإسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً. فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به تعبير عن مفهوم معين للإسلام عن الكون.

قال تعالى: ﴿وَلِلهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ وَكَانَ اللهُ بِكُلِ شَي مُحِيطاً﴾[1].

والعقيدة بأن المجتمع البشري مرّ بمرحلة فطرية غريزية قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [2].

والعقيدة بأن الملكية ليست حقاً ذاتياً، وإنما هي عملية استخلاف تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين وهو الملكية للمال، فإنّ المال في

---

(١) النساء: ١٢٦.

(٢) البقرة: ٢١٣.

المفهوم الإسلامي كلّه مال الله، والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويعبر عن هذا الاستخلاف تشريعاً بالملكية.

فالمفاهيم إذن وجهات نظر وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أي حكم من الأحكام المشترعة وهي لذلك لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة. ولكنّ قسماً منها بالرغم من ذلك ينفعنا في محاولتنا للتعرف على المذهب الاقتصادي في الإسلام...»[1].

فالمذهب ـ من حيث هو مذهب ـ ليس مجرّد انعكاس للواقع بل هو مشروع، لذلك يتمتع المذهب الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي ببعد مستقبلي في كلّ الفلسفات، حتى الفلسفات التي تدعي أنها علمية كالماركسية.
وهذا البعد المستقبلي يتمحور ـ في الرؤية الاسلامية ـ حول القيم الاخلاقية، بل يشكل هو نفسه قيمة روحية وأخلاقية.

إن القيم الأخلاقية على العموم، والقيم الأخلاقية المتضمنة في العقيدة، وفي الاحكام الشرعية على وجه الخصوص، لا تستمد قيمتها ومعقوليتها إلا بارتباطها بالله تعالى، أي تستمد قيمتها من إرادة الله، فلا يكفي في نظر السيد الصدر، أن يتقبل الإنسان الاحكام الشرعية وما تتضمنه من قيم أخلاقية، لايكفي أن يتقبلها لذاتها، مع أن هذه الاحكام وهذه القيم لها معنى في ذاتها، بل يجب تقبلها كأحكام وكقيم تعبر عن إرادة الله، لذلك تتمتع القيم بمثالية يتطلع الانسان إليها بصورة مستمرة، فعمل الخير مثلاً لا نهاية له، فالانسان في سعيه للعمل الصالح لا يقف عند حد معين، فعمل الخير لن ينتهي أبداً، لأن العمل الصالح كقيمة تتمتع بمثالية يتطلع إليها الإنسان ولا يمكن أن

(١) اقتصادنا: ٣٥٩.

يصل إليها، فقوة القيم الأخلاقية تكمن في مثاليتها، وما ينتج عن هذه المثالية من قوة إلزامية محركة للإنسان وللتأريخ، فالانسان في نظر السيد الصدر هو:

« مجموع نقيضين اجتمعا والتحما في الانسان، وحفنة التراب تجره إلى الأرض... وروح الله سبحانه وتعالى التي نفخها فيه تجره إلى أعلى تتسامى بإنسانيته إلى حيث صفات الله وإلى حيث أخلاق الله... هذا الإنسان واقع في تيار هذا التناقض، في تيار هذا الجدل بحسب محتواه النفسي و بحسب تركيبه الداخلي.

دور دين التوحيد إذن هو عبارة عن تعبيد هذا الطريق الطويل، الطويل، تعبيده، إزالة العوائق من خلال تنمية الحركة كمياً وكيفياً، ومحاربة تلك المثل المصطنعة والمنخفضة والتكرارية، التي تريد أن تُجمد الحركة من ناحية، وأن تعريها من الشعور بالمسؤولية من ناحية أخرى...» [1].

دور النيّة:

إن أخلاقية الفعل من هذا المنظور، لا تكمن في الفعل ذاته فحسب، بل تكمن في نية الفاعل بالدرجة الأولى، فالرؤية الأخلاقية الإسلامية تتجاوز فلسفة كانط (Kant) الأخلاقية، لأنّها تطلب من المؤمنين أن يتجاوزوا الأمر الأخلاقي (الواجب) للوصول إلى كلام الله، الذي تستمد منه القيم الأخلاقية معناها وقوة إلزاميتها، فالله سبحانه وتعالى لا يريد من المؤمنين أن ينفذوا الأحكام الشرعية من حيث هي أحكام، بل يريد من المؤمنين أن يطيعوا أوامره ضمن علاقة شخصية تعبدية بين المؤمن وخالقه، فالأخلاقية

---

(١) التفسير الموضوعي: ١٨٨ ـ ١٩٠.

تستمد مصدرها من علاقة الانسان الشخصية والذاتية مع الله، وهي علاقة يسعى فيها الإنسان إلى التقرب من الله أكثر فأكثر ضمن حركة لا نهاية لها في نظر السيد الشهيد محمد باقر الصدر قُدّسَ سِرُّهُ.

فالأمر الإلهي يكفي نفسه بنفسه من حيث إلهيته، لذلك فهو يتضمن قيماً أخلاقية تتجه إلى كائن يتمتع بالقدرة على التقييم، وبالقدرة على الكشف عن القيم الاخلاقية المتضمنة في الأوامر والنواهي الإلهية (والقدرة على اكتشاف المفاهيم كذلك للقيام بعملية التنظير لكلّ جوانب الحياة الاجتماعية في نظر الصدر).

والقيم الأخلاقية من هذا المنظور هي قيم إلهية، لذلك يقدسها الانسان ويشعر بقوة إلزاميتها.

والقيم الأخلاقية في هذا السياق مبنية على الفاعل الأخلاقي وعلى التقوى، لذلك فالأخلاق ليست أخلاق الضغط على غرار النظرية الأخلاقية لدى علماء الاجتماع، بل الأخلاق في الرؤية الإسلامية هي أخلاق التطلع[1].

لا أخلاق بدون الله:

إن المذاهب الفلسفية التي لا تؤسس الأخلاقية على وجود الله هي مذاهب أخلاقية تربط القيم الأخلاقية بتعالي مزيف.

---

(١) عالج السيد الشهيد الصدر مشكلة القيم الأخلاقية في جوانبها الكونية والنسبية في معالجته للعبادات، أنظر: نظام العبادات في الاسلام - منظمة الاعلام الاسلامي - طهران ١٤٠٤ خاصة من ١١ إلى ٤١.

فنفي وجود الله من طرف هذه المذاهب لا يتركز على أدلة عقلية، بل هو مجرد تمرد وجودي فبعض المذاهب كالمذهب الوجودي مثلاً يرى بأن الانسان حر والقول بوجود الله يضع حدوداً لحرية الانسان، انطلاقاً من هذه الخلفية يستنتج هذا المذهب بأن الله غير موجود يرى الصدر بأن هذه المذاهب، التي لا تربط القيم الأخلاقية بوجود الله لا تتمتع بالتماسك المنطقي، بل لا تتمتع بأيه درجة من العقلانية. فهي مجرد ردود فعل انفعالية تجاه بعض الجوانب المأساوية للواقع [(١)].

فالانسان من منظور الفلسفة الغربية خاصة المذاهب الفلسفية ذات الاتجاه المادي كائن مسلوب الاختيار، مرغم على السير في خط معين لا يتعداه... وقد أسهمت مذاهب الاجتماع والاقتصاد والمدارس النفسية في تغذية هذه النظرة إلى الانسان. ولكن إذا جردنا الإنسان من حريته الداخلية، ونفينا أن يكون شيئاً أكثر من هذه الكتلة المنظورة من المادة، فماذا أبقينا من الإنسان؟

وإذا نفينا الحرية فقد نفينا المسؤولية، وحين ترتفع المسؤولية ترتفع الأخلاق... وقد تمثل رد الفعل على هذه الحتمية في وجودية سارتر (Sartre) الملحدة، فالإنسان حسب النظرية الوجودية حرية مطلقة ودفعة لا يقيدها قيد ولا يكبحها ضابط، فلا إله ولا دين ولا أخلاق ثابتة، وهكذا يتمزق الانسان الأوروبي بين الدعوات المتضادة دون أن يهتدي إلى السبيل القويم .

في الرؤية الاسلامية هناك غليان عاطفي يجب النظر إليه ضمن النظرة الشمولية التي يتميز بها الاسلام، لذلك فالغليان العاطفي لا ينفي العقل، لأن هذا الغليان ليس غلياناً عفوياً بل هو مؤطر بالاحكام الشرعية، والعبادة

---

(١) السيد محمد باقر الصدر ـ نظام العبادات في الاسلام ـ خاصة الفصل الأولى.

تعبر أحسن تعبير عن تداخل الجوانب العاطفية بالجوانب العقلية والروحية والاجتماعية.

العباده في رؤية المفكر الشهيد الصدر ليست روحانية مريحة. لا شك أن العبادة تتجاوز العقل لارتباطها بالغيب، ولكن تجاوزها للعقل لا ينفي العقل كلية، بل يضعه في موقعه النسبي في سياق علاقته بالغيب.

الحضيض الأخلاقي في الفكر الغربي:

لقد أحدث الفكر الغربي قطيعة بين الدين والحضارة منذ عصر النهضة، وقد تمت هذه القطيعة لجعل الانسان أكثر التزاماً في عملية تحويل الطبيعة وتحويل المجتمع، لقد ظهرت النزعة الانسانية كمذهب يستجيب لهذه القطيعة وينظرها، فالنزعة الانسانية تعني، عند أصحابها، إرجاع كلّ شيء إلى الانسان، فالإنسان هو مصدر للمعرفة ومصدر للقيم، ولا توجد مبادئ متعالية على الانسان. لقد ركز الفكر الغربي على الانسان كمقياس لكلّ الأشياء إلى درجة أن الفكر الغربي بدأ ينظر إلى الانسان انطلاقاً من جوانبه الدنيا، أي ينظر إليه من خلال جانبه المادي الذي يسعى إلى إشباع رغباته، فالفكر الغربي يفسر، في نظر السيد الصدر، ما هو أعلى بما هو أدنى « وحتى المسيحية... لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية في الانسان الأوروبي بل بدلاً عن أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي.

وليست المحاولات العلمية للتفتيش عن نسب الانسان في فصائل

أو المحاولات العلمية لتفسير الصرح الانساني كله عل أساس القوى المنتجة... ليست هذه المحاولات إلا كمحاولة استنزال الإله إلى الأرض في مدلولها النفسي وارتباطها الأخلاقي بتلك النظرة العميقة في نفس الإنسان الأوروبي إلى الأرض، وإن اختلفت تلك المحاولات في أساليبها وطابعها العلمي أو الأُسطوري، وهذه النظرة إلى الأرض أتاحت للإنسان الأُوروبي أن ينشئ قيماً للمادة والثروة والتملك تنسجم مع تلك النظرة [1] .

مصدران للفلسفة الأخلاقية عند الصدر:

لقد صاغ السيد الشهيد الصدر فلسفته الأخلاقية وفقاً لمفهومين رئيسيين استنبطهما من التوحيد:

استخلاف الانسان في الأرض ووحدة أصل الانسانية ووحدة مصيرها..

إنّ صفات الله وأسماءَه هي التي تجعل الانسان يؤمن بأن الخلق خير، وأن الله خلق الكون من أجل الإنسان، فقيمة الانسان في فلسفة الصدر تتجاوز كلّ اتجاهات النزعة الانسانية (Humaniame) وكلّ مذاهب الفلسفة الغربية، وهذا ما يتجلى من خلال تحليل الصدر لمفهوم الخلافة ولعلاقة الانسان بالمثل الأعلى، يقول الشهيد: والنمو الحقيقي في مفهوم الاسلام أن يحقق الانسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عز وجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون، فصفات الله وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبارين والجور الذي لا حد له هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث تشبهوا بأخلاق الله» ولما كانت هذه القيم على المستوى

(١) السيد محمد باقر الصدر ـ الاسلام يقود الحياة ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٨٣ ـ ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

الإلهي مطلقة ولا حد لها، وكان الانسان الخليفة كائناً محدوداً، فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله .

إنّ نظرة الانسان إلى الكون على أنه خير ويتجه نحو الخير هي نظرة لها انعكاساتها في المجال الاخلاقي حيث تصبح القيم الاخلاقية ذات مصدر وذات عقلانية صارمة تستمدهما من معنى الوجود.

اطروحة جديدة في فلسفة الأخلاق:

يتميز الفكر الإسلامي المعاصر بردود الفعل تجاه مذاهب الفلسفة الغربية، فقد تمسك بعض المفكرين في العالم الإسلامي بالوجودية مقابل الجماعية، كما أن مفكرين آخرين تمسكوا بالجماعية مقابل النزعة الفردية. إنّ فلسفة الصدر على العموم، وفلسفته الأخلاقية على الخصوص، لا تتحدد في هذا الإطار، إنها منذ البداية فلسفة طرحت طرحاً جديداً خارج الرؤية الفلسفية الغربية.

فالسيد الشهيد الصدر قدس سره نظّر فلسفته وصاغها كمجتهد فيلسوف، ولذلك جاءت رؤيته الأخلاقية كنتيجة للعلاقة بين العقل والدين والمجتمع. ويرى الصدر بأنّ فصل السياسة عن الدين وفصل المجتمع عن الغيب انتهى إلى زوال كلّ غاية متعالية أمام حركة الانسان عبر التأريخ.

فاستبدل التعالي بالمجتمع أو بالتأريخ أو بالدولة، وصارت القيم الأخلاقية تابعة لهذه المظاهر الاخيرة من حيث هي مظاهر تكفي نفسها بنفسها، ولا تحتاج إلى شيء آخر يبررها. فتحولت القيم الأخلاقية من حكم وجوب إلى حكم وجود وواقع، يقول الصدر في هذا السياق: « وحينما يكون

المثل الأعلى منتزعاً عن واقع الجماعة بحدودها وقيودها وشؤونها يصبح حالة تكرارية، ويصبح بتعبير آخر محاولة لتجميد هذا الواقع وحمله إلى المستقبل، وبدلاً عن التطلع إلى المستقبل يكون في الحقيقة تجميداً لهذا الواقع وتحويلاً لهذا الواقع من حالة نسبية ومن أمر محدود إلى أمر مطلق.

فالمجتمع أو التأريخ أو الدولة هي مثل عليا مزيفة لا تكفي نفسها بنفسها، ولا يمكن أن تكون مصدراً للأخلاقية ولتغيير وضعية الانسان.

التوحيد مصدر القيم:

ويرى الصدر في هذا السياق أن الاسلام قد أتى بنظرة جديدة للأُلوهية تتمثل في التوحيد، الذي لا يتحدد معناه بمجرد القول بوجود الإله الواحد فحسب، بل لا يتحدد معنى التوحيد إلا بجعله أساساً لكل جوانب الحياة الانسانية النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية. فالتوحيد ليس فكرة مجردة، والفلسفة كذلك أثبتت وجود الله، فالفرق بين النظرة الدينية (الاسلامية) والنظرة الفلسفية إلى الله هو أن النظرة الدينية لا تنظر إلى الله كمفهوم أو كإله بعيد عن الإنسان، ولا علاقة له بالكون على غرار الإله الصانع في الفلسفة الأرسطية. فالله في الرؤية الاسلامية هو الله الخالق الحي القيوم المدبر ذو الأسماء الحسنى. فالتوحيد، ومن هذا المنظور له انعكاس على الأخلاق، فالأخلاق في الرؤية الاسلامية هي امتداد للرؤية الاسلامية إلى الله. فالله في الاسلام هو مبدأ للمعقولية (معنى الوجود) ومبدأ للفعل (معنى الوجود أساس لتغيير العالم) لذلك فالتوحيد هو أساس القيم، فهو الذي يعطيها المعنى والقوة.

فتوحيد الله يتضمن حتماً النظر إلى القوى سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو عسكرية أو حضارية على أنها قوى نسبية أمام قوة الله المطلقة، فالإيمان بوحدانية الله ليس مجرد عاطفة، بل هو إنتماء لخط رسالي يسعى إلى تغيير وضعية الإنسان الاجتماعية والحضارية، فمصير الأمة مصير رسالي، يقول الصدر: هذا المثل الأعلى الذي تتوحد فيه كلّ الطموحات وكلّ الغايات، هذا المثل الأعلى تعطينا عقيدة التوحيد رؤية واضحة له، وتعلمنا على أن نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا كما يتعامل فلاسفة الاغريق، وإنما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائداً عملياً، بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للإنسان نحو الله سبحانه وتعالى.

فالله ليس مجرد مُسَلَّمَة كما يرى كانط (Kant) وليس مطلقاً محايثاً للتأريخ كما يرى هيجل (Hegel)، بل الله حي متعالي، والانسان يرتبط بالله من موقع التخلف بصفاته وأسمائه ليعبر عن عبوديته، فالتعبير عن العبودية إيمان وعمل، لذلك تستمد الأخلاق معناها وقوتها من علاقة الإيمان بالعمل، فالإيمان ليس تأكيداً على حقيقة مجردة في نظر الصدر، بل هو قبول لعلاقة ذاتية وشخصية مع الله تؤدي إلى التزام يغير وجود الانسان، ومعنى هذا أن القيم الأخلاقية لا معنى لها ولا قيمة لها إلا بفضل علاقة الانسان التعبدية بالله. الاخلاق في الرؤية الاسلامية ليست أخلاقاً مجردة بل هي أخلاق تتجسد في الواقع بصورة تدريجية ومستمرة، هي أخلاق تأخذ صورة مشروع مستقبلي، لأن علاقة الانسان بالله هي علاقة اكتشاف مستمر وحركة مستمرة بفضل تخلق الإنسان بصفات الله.

إضافة إلى ما سبق فإن الأخلاق في الرؤية الاسلامية هي أخلاق ممارسة، هي أخلاق عملية بفضل وجود النموذج أو « الأسوة الحسنة « المتمثلة في الرسول وفي الأئمة عليهم السلام. فالممارسة في الميدان الاخلاقي تتم حسب نموذجية سلوك المعصوم.

أخلاق جهاد لا أخلاق استرخاء:

وهكذا فالاخلاق كما تتجلى في فلسفة الصدر ليست أخلاقاً تؤدي إلى روحانية مريحة، بل هي أخلاق مقاومة وجهاد بما تتضمنه من نقد لكلّ ما يحط من قيمة الوجود الإنساني كعفوية الشهوات والغرائز، وإطلاق العنان للعقل دون ربطه بالقيم، وكسوء تسيير المؤسسات الاجتماعية والسياسية، فهي أخلاق تدفع إلى التحرر من كل القوى المستبدة الداخلية (في ذات الانسان) والخارجية.

فالأخلاق، ومن هذا المنظور، تحدّد القوى السلبية، التي تسلب الإنسان قيمته، وتحدّد في نفس الوقت الحرية بمفهومها الصحيح أي الحرية المرتبطة بالقيم، والتي تُمكِن الانسان من الوصول إلى أن يحيى حياة إنسانية، ومهما كان الأمر فالاخلاق، كما تنظر إليها كلّ المذاهب الفلسفية، هي وسيلة أو دليل لتحسين وضعية الانسان وتقدمه، غير أن فكرة قابلية الانسان للتقدم وتحسين وضعيته هي، وبالنسبة للصدر، فكرة ذات حدّين، فهي، من جهة تعبر عن ديناميكية التجاوز للسمو بالانسان إلى مستوى من الحياة يكون أكثر إنسانية، لكن هذه الفكرة تُشكل من جهة أُخرى خطراً، وذلك عندما تفصل الاخلاق عن الدين أو عن أساسها الديني وتحافظ على تطلعها إلى تحسين وضعية الإنسان في أفق مستقبل يتم تحديده من طرف العقل وحده.

أي من طرف العقل كقوة تكفي بنفسها في نظر أصحاب هذا الاتجاه.

عواقب فصل حركة التاريخ عن الغيب:

انتقد الصدر كلّ مذاهب هذا الاتجاه ورأى بأن فصل حركة التأريخ عن الغيب يدفع بالانسان إلى البحث عن غاية مثالية لحياته في حدود الحياة الأرضية أي يبحث عن المثالية في أفق محدود ضيق. وقد انتهت هذه الرؤية إلى الاخلاق إلى نتيجتين أو رؤيتين:

الرؤية الأولى: أدت إلى استنزاف طاقة الامكانيات التغييرية للانسان. فانتهت إلى تبرير الأمر الواقع بكلّ ما يحتوي من جوانب لا أخلاقية.

أما الرؤية الثانية: كما تتجلى في الماركسية فقد حاولت تحديد عوامل وأسباب أزمة الانسان واستلابه، فصاغت مشروعاً اجتماعياً عقلانياً لتحرير الانسان، وهو مشروع تعتبره الماركسية كمثل أعلى أي كنظرية علمية لا يمكن دحضها أو تجاوزها. فانتهت هذه الرؤية إلى أنظمة سياسية دكتاتورية طلبت من الافراد التضحية بمصالحهم باسم مستقبل تسوده العدالة، إلا أن الدكتاتورية طال أمدها فسحقت إنسانية الانسان دون أن توصله إلى الغاية المنشودة.

يقول السيد الصدر: لكلِّ مجتمع مثل أعلى، ولكل مثل أعلى مسار ومسيرة... والمجتمعات والأُمم التي تعيش هذا المثل الأعلى المنخفض المستمد من واقع الحياة... تعيش حالة تكرارية، يعني أن حركة التأريخ تصبح حركة تماثلية وتكرارية.

لذلك يرى الصدر أن ربط القيم الأخلاقية بالله سبحانه وتعالى يؤهل الانسان لتجاوز الصعوبات والعوائق، ويجعله لا يثق في وعود الايدلوجيات سواء كانت هذه الوعود سياسية أو اقتصادية. إن الرسالة الاسلامية متجسدة في التأريخ، أي المثالية تجسدت في التأريخ، لذلك فالمسلمون لا يقتنعون بالواقع الراهن، فهم يعرفون بفضل الايمان بأن كل وضعية مؤقته وقابلة للتجاوز وللتغيير.

عواقب الارتباط بالغيب:

يرى الصدر بأن الايمان بالله وجاذبية النبوة والإمامة تجعلان ذهنية إنسان العالم الاسلامي ذهنية أخلاقية باستمرار، أي ذهنية تتطلع إلى ما ينبغي أن يكون بصورة مستمرة ودائمة، ويمكن القول « بأن اتجاه إنسان العالم الاسلامي إلى السماء لا يعني بمدلوله الأصيل إستسلام الإنسان للقدر واتكاله على الظروف، والفرص، وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع كما حاول ذلك جاك اوستروى، بل إن هذا الاتجاه لدى الانسان المسلم يعبر في الحقيقة عن مبدإ خلافة الإنسان في الأرض. فهو يميل بطبيعته إلى إدراك موقفه في الأرض باعتباره خليفة لله، ولا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الانسان وطاقاته، التي تجعل منه خليفة السيد المطلق في الكون، كما لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف، لأنّ الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يُستخلف عليه، ولا مسؤولية بدون حرية وشعور للاختيار والتمكن من التحكم في الظروف... ولهذا قلنا أن إلباس الأرض إطار السماء يفجر في الانسان المسلم طاقاته و يثير إمكاناته، بينما قطع الأرض عن السماء يعطل

في الخلافة معناها، ويجمد نظر الانسان المسلم إلى الأرض في صيغة سلبية، فالسلبية لا تنبع عن طبيعة نظرة إنسان العالم الاسلامي إلى السماء، بل عن تعطيل قوى التحريك الهائلة في هذه النظرة بتقديم الأرض إلى هذا الانسان في إطار لا ينسجم مع تلك النظرة.

المثالية والواقعية:

فمن هذا المنظور تفقد المثالية معناها الأول، أي المثالية كهدف بعيد عن الواقع، والمثالية كهدف مجرد لا يمكن تحقيقه، فالتطلع في الرؤية الاسلامية هو تطلع مستمر، فالانسان ليس كاملا، ولن يصل إلى الكمال من حيث هو هدف نهائي لا يمكن تجاوزه سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الاجتماعي والحضاري على غرار المدن الفاضلة لدى كلّ من أفلاطون والفارابي، فكمال الانسان يكمن في تطلعه المستمر نحو المطلق، وهكذا فالمثالية هنا ترتبط بمبدإ الواقع، والواقع بدوره، يخضع لمبدإالمثالية، فالاخلاق الاسلامية كما نَظَّرها الصدر لا تُخضِع الانسان لأمر الواقع، كما أنّها لا تدفع به نحو مثالية مجردة، فالواقعية والمثالية جانبان متداخلان في الاخلاق الاسلامية، فهناك اهتمام بالواقع وبالمثال في نفس الوقت. فهذه الرؤية تختلف عن الفلسفة الغربية المعاصرة التي نفت الميتافزيقياباسم الواقع. أي ركزت على الواقع المختزل عن كلّ الابعاد المثالية والروحية، ويمكن القول بأن الجوانب المثالية في الفلسفة الغربية ليست لها مبررات معرفية ترتكز عليها، ونشير في هذا السياق إلى أن الصدر لم ينتقد فلسفة هيجل وماركس حول نقطة التعالي وعلاقته بالواقع فحسب، بل نسف الفلسفة الهيجلية والماركسية من الأساس انطلاقاً من مفهوم التخلق بصفات الله. فهيجل يربط الله بالتأريخ

(المطلق في التأريخ) إلى درجة أن التأريخ يتحول إلى إله، في حين إن التأريخ في فلسفة الصدر هو مجرد نتيجة لعلاقة الانسان التعبدية بالله أو بمثل عليا مزيفة، يقول الصدر مفسراً للآية:

﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾ [1]. يقول: الآية الكريمة لا تقول يا أيها الناس تعالوا إلى سبيل الله، توبوا إلى الله بل تقول ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾ لغة الآية لغة التحدث عن واقع ثابت وحقيقة قائمة، وهي أن كلّ تقدم للإنسان في مسيرته التأريخية الطويلة الأمد، فهو تقدم نحو الله سبحانه وتعالى... حينما تتقدم الانسانية في هذا المسار واعية على المثل الأعلى وعياً موضوعياً يكون التقدم تقدماً مسؤولاً يكون عبادةً بحسب لُغة الفقه، ولوناً من العبادة، يكون لهم امتداداً على الخط الطويل وانسجاماً مع الوضع العريض للكون [2].

فالفلسفة الهيجلية دمجت المثالي في الواقعي فانتهت إلى تبرير الأمر الواقع، لأنّ موقفها هذا أنتهى إلى نفي القيم الأخلاقية من حيث هي تطلع مستمر لتغيير الواقع وصنع التأريخ. لا شك أن الفلسفة الهيجلية لم تنف الأخلاق بصورة مباشرة وصريحة ولكنها انتهت إلى أخلاق تعبر عن الواقع بدلاً من أن تعبر عما يجب أن يكون عليه الواقع، وهذا كله راجع إلى الطرح الناقص للتعالي في فلسفة هيجل.

أما الفلسفة الماركسية فقد انتهت ـ هي الاخرى ـ إلى نفس النتائج، فهي قد وصلت إلى صياغة معنى للتأريخ انطلاقاً من رد فعل على حركة

---

(١) الانشقاق: ٦.

(٢) التفسير الموضوعي: ١٨٠ ـ ١٨١.

تأريخية منحرفة تمت في حقل نظري معين وخاص هو الحقل النظري الغربي. فالعدالة الاجتماعية التي ستسود في المجتمع الشيوعي ليست قيمة أخلاقية، في نظر ماركس، بل هي نتيجة حتمية للصيرورة التأريخية، فعلى الرغم من أن الماركسية تؤكد بأنها وصلت إلى الكشف عن معنى التأريخ عن طريق الدراسة العلمية، فإن معنى التأريخ يتخذ طابعاً مثالياً، وفي كلتا الحالتين لا مبرر، في الفلسفة الماركسية، لا للنظرة العلمية إلى التأريخ ولا للنظرة المثالية له، فالنظرة العلمية تنطلق في الفلسفة الماركسية من تعميم غير مشروع، حيث إنّ ماركس انطلق من دراسته لتأريخ الغرب، ليعمم النتائج التي توصل إليها على أنها قوانين كونية لحركة الشعوب عبر التأريخ، هذا بالنسبة للجانب العلمي المطروح من طرف الفلسفة الماركسية. أما النظرة المثالية فلا مبرر لها كذلك، فهي مثالية مزيفة، لأن الماركسية تنفي التعالي بمفهومه الميتافيزيقي، فغياب التعالي يجعل الفكر سجيناً للواقع الراهن، بل للحظة الراهنة، وهكذا فالماركسية اتخذت موقعاً خارج التفكير العلمي وخارج الرؤية الاخلاقية إلى الانسان في نفس الوقت.

العلاقة بين الأخلاق والدين:

وهكذا يتبين مما سبق أن الصدر عالج مشكلة العلاقة بين الاخلاق والدين بصورة شرعية ومنهجية، أي عالجها على أساس أن الاسلام دين ودنيا، أو دين وأُمة، فالأخلاق الاسلامية ليست في نظر الصدر أخلاقاً دينية بالمفهوم العام والمبتذل، أي الاخلاق المرتبطة بالجانب الروحي والأُخروي من جهة، والمرتبطة من جهة أُخرى بالله مباشرة وبصورة شاملة لا تسمح بأي تدخل للإنسان، فالاخلاق الاسلامية تختلف عن هذه النظرة حيث إنّ الانسان

يتدخل في المجال الاخلاقي وعلى الصعيد الفردي الذاتي عن طريق ضميره الخلقي، كما يتدخل على الصعيد الجماعي كأُمة شهيدة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. مع العلم بأن الأُمة في فلسفة الصدر ليست مجتمعاً بالمنظور الذي طرحه علم الاجتماع في الفكر الغربي، فهي ليست كتلة يذوب فيها الأفراد على غرار المطلق الهيجلي أو لعملاق الهيجلي حسب تعبير الصدر: بل هي أُمةٌ، أشخاصٌ مسؤولون، مع العلم بأن المسؤولية ليست مسؤولية عفوية بل هي إضافة إلى عفويتها، وتجذرها في ضمير كلّ فرد، هي إلى جانب ذلكم مسؤولية مؤطرة في مؤسسات أي مسؤولية دولة.

كما أن الأخلاق الاسلامية ليست دينية ـ في نظر الصدر ـ على اعتبار أنها مرتبطة بالأوامر والنواهي الإلهية التي لا تدّخل للإنسان فيها. فالانسان خليفة لله في الأرض بفضل جوانبه العقلية والروحية التي عن طريقها يستوعب القيم الاخلاقية، لا من حيث هي قيم ملزمة فحسب، بل من حيث هي قيم تستمد إلزاميتها من الإنسان كذلك عن طريق تقواه و انفتاحه على المطلق الإسلام الذي جاء لتحرير الانسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد، لا يمكن أن يأذن للانسان بالتنازل عن أساس حريته، والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها، كما أنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية. بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله... وإنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين إلى أن الرشد قد تبين من الغي، والحق تميز عن الضلال، فلا حاجة إلى إكراه ما دام المنار واضحاً والحجة قائمة... بل لا يمكن الاكراه على الدين، لأنّ الدين ليس كلمات جامدة ترددها الشفاه، ولا طقوساً تقليدية تؤديها العضلات، وإنما هو عقيدة وكيان ومنهج في الفكر.

فالشريعة وما تتضمنه من قيم أخلاقية، ليست مفروضة على الانسان فرضاً، بل يتقبلها الانسان عن وعي، ويستوعبها بصورة تحول الأوامر الشرعية والأخلاقية إلى إلزام ينبع من ذات الانسان. فالأخلاق في المنظور الاسلامي تقتضي الايمان أولاً، فالايمان هو البنية الأساسية للشريعة وللأخلاق.

بين الصدر ودراز:

ونلاحظ في هذا السياق بعض الاختلاف في طرح مشكلة علاقة الأخلاق بالدين بين الصدر ومحمد عبد الله دراز، خاصة فيما يتعلق بالأبعاد الأخلاقية والحضارية لعلاقة الانسان بالله، فمحمد عبد الله دراز يصنف أو يميز ـ من زاوية التحليل ـ بين ما هو ديني وما هو أخلاقي من حيث إنهما « مفهومان مستقلان لا علاقة ضرورية بينهما... الدين متجه نحو الوجود المطلق والاخلاق نحو الصيرورة...» مع العلم بأن محمد عبد الله دراز يرى هذا الرأي على صعيد التحليل، أي من الزاوية المنهجية، لأنّه يربط الأخلاق بالدين من ناحية مصدر القيم، ومن ناحية استيعاب الضمير الخلقي للقيم الأخلاقية، لكن التحليل الفلسفي لعلاقة الانسان بالقيم الاخلاقية من خلال علاقة الانسان بالله هو تحليل متسرع إلى حد ما عند محمد عبد الله دراز وعند سائر المفكرين المسلمين المعاصرين مع العلم بأن محمد عبد الله دراز ساهم بدرجة كبيرة في إثراء الفكر الاسلامي المعاصر في المجال الاخلاقي عن طريق صياغة مواضيع جديدة انطلاقاً من القرآن الكريم، كما يرجع إليه الفضل في الطرح الفلسفي الاسلامي للمشكلة الأخلاقية بالاعتماد على التحليل النقدي للمذاهب الاخلاقية الغربية. فهو قد حلل تحليلاً فلسفياً

مفاهيم مثل الواجب والأمر والإلزام، والحكم الشرعي والحلال والحرام والاجتهاد في سياق دلالتها الأخلاقية داخل إشكالية العلاقة بين الإسلام والفكر الغربي من موقع إطلاقية القرآن الكريم ونسبية الفكر الغربي.

غير أنّ التحليل الفلسفي الذي استوعب الجوانب المختلفة لعلاقة الانسان بالقيم الأخلاقية من خلال علاقة الانسان بالله، إن هذا التحليل نجده عند الصدر فعلاقة الانسان بالله هي علاقة تطلع على المستوى التعبدي والاخلاقي، وهي علاقة منتجة للحضارة على الصعيد الاجتماعي. فالتخلق بصفات الله تجاوز ـ عند الصدر ـ كلا من الفلسفة الإسلامية القديمة وبعض اتجاهات التصوف. فالفلسفة الإسلامية قد انتهت إلى التركيز على البعد التأملي المجرّد لعلاقة الإنسان بالله وفي حين انتهى التصوف لدى بعض ممثليه وخاصة في عصر الانحطاط إلى روحانية غير ملتزمة تختلف عن الروحانية بمفهومها الاسلامي الذي طرحه الصدر. أي الروحانية الملتزمة بقضايا الأمة والانسانية. فالفناء يعني الانفتاح أكثر فأكثر على حركة التأريخ وعلى التقدم الحضاري انطلاقاً من روحانية جهادية تحدث توازناً بين الحياة المادية والحياة الروحية، يقول الصدر محللاً علاقة الانسان بالله على المستوى السياسي « إنّ دولة القرآن العظيمة لا تستنفد أهدافها، لأنّ كلمات الله لا تنفد، والسير نحوه لا ينقطع، والتحرك على اتجاه المطلق لا يتوقف .

وهذا هو سر الطاقة الهائلة في هذه الدولة وقدرتها على التطور والابداع المستمر في مسيرة الانسان نحو الله ﴿قُل لَو كَانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبي لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أَن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي وَلَو جِئنَا بِمِثلِهِ مَدَداً﴾ [1][2]، ويقول محللا علاقة الإنسان

---

(١) الكهف: ١٠٩.

(٢) الاسلام يقود الحياة ـ ١٥ [De la Sarlonne]

بالله على المستوى الفردي والاجتماعي والحضاري: والنمو الحقيقي في مفهوم الإسلام أن يحقق الانسان الخليفة على الأرض في ذاته، تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عز وجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون... ولما كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة... وكان الانسان الخليفة كائناً محدوداً، فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله [١].

موقع الأخلاق في فلسفة الصدر:

فالاخلاق تحتل مركزاً رئيسياً في فلسفة الصدر، وعملية التغيير التي كان الصدر يؤكد عليها هي ـ في حد ذاتها ـ قيمة أخلاقية وواجب شرعي في نفس الوقت، فالجهاد و الاقتصاد والدولة هي كلّها قيم أخلاقية وواجبات شرعية في فلسفة الصدر فإن الدين هو الاطار الشامل لكلّ أنظمة الحياة في الاسلام، فكل شعبة من شعب الحياة حين يعالجها الاسلام يمزج بينها وبين الدين، ويصوغها في إطار من الصلة الدينية للإنسان بخالقه وآخرته [٢].

إنّ القيم الاخلاقية كما حللها الصدر مرتبطة بمعنى الوجود، الذي يعبر المسلمون من خلاله عن علاقتهم مع الطبيعة ومع الانسان. وهكذا فكلّ جوانب الحياة ترتكز على القيم الأخلاقية، فالقيم الأخلاقية توجه التحولات الاجتماعية بكل جوانبها، فعملية التوجيه ينشأ عنها موقف تجاه الحضارة الغربية، فالفكر الاسلامي يستوعب عطاء الحضارة الغربية من

---

(١) نفس المصدر ـ ١٤١ ـ ملاحظة: تجدر الاشارة إلى أنّ هذا النص قد ذُكر في قائمة المراجع رقم ١٨ في هذا المقال، كما أن نصوصاً أخرى ستُذكر عدّة مرات هنا، وهذاراجع إلى غنى تحليل الصدر للقضايا وتعدّد جوانبه وأبعاده المعرفية والاجتماعية والأخلاقية.

(٢) اقتصادنا ـ ٢٧٨.

خلال متطلبات القيم الاخلاقية الاسلامية التي توجه عملية النقد والرفض والتكيف تجاه الغرب في كل الميادين، وهذا ما يتجلى بوضوح في صياغة الصدر للرؤية الاقتصادية في الاسلام، فهو لم يسقط في فخ النزعة التوفيقية التي طغت على المفكرين المحدثين في العالم الاسلامي فراحوا يوفقون بين الاشتراكية والاسلام أو بين الرأسمالة والاسلام أو بين الوجودية والاسلام، فالمفاهيم والقيم الاخلاقية الاسلامية هي الاطار الذي تتم فيه عملية التنظير، وليست المفاهيم والقيم الاخلاقية الغربية.

ويرى الصدر ـ في هذا السياق ـ أن الشرع يلتقي مع الواقع. يوجد في الواقع إنسان العالم الاسلامي المتأثر بنظرة الاسلام إلى الكون وبالقيم الاخلاقية الاسلامية بصورة أو بأخرى. ولا يمكن في نظر الصدر لأي مخطط تغييري أن ينجح في العالم الاسلامي ما لم ينطلق من هذا المعطى الموضوعي فهناك في الواقع أخلاقية إسلامية تعيش بدرجة وأخرى داخل العالم الاسلامي. وهناك أخلاقية الاقتصاد الأوروبي، التي واكبت الحضارة الغربية الحديثة، ونسجت لها روحها العامة، ومهدت لنجاحها على الصعيد الاقتصادي.

والاخلاقيتان تختلفان جوهرياً في الاتجاه، و النظرة والتقييم. بقدر ما تصلح أخلاقية الانسان الغربي الحديث لمناهج الاقتصاد الأوروبي، تتعارض أخلاقية إنسان العالم الاسلامي معها، وهي أخلاقية راسخة لا يمكن استئصال جذورها بمجرد تمييع العقيدة الدينية.

والتخطيط ـ أي تخطيط للمعركة ضد التخلف ـ كما يجب أن يدخل في حسابه مقاومة الطبيعة في البلد الذي يراد التخطيط له درجة تمردها على عمليات الانتاج، كذلك يجب أن يدخل في حسابه مقاومة العنصر البشري،

ومدى انسجامه مع هذا المخطط أو ذاك .

فالقيم الاخلاقية الملازمة لنظرة الاسلام إلى الكون هي التي تحدد الصورة العامة للسياسة والاقتصاد والثقافة والتقدم في العالم الاسلامي. ومن هذه القيم حرية الانسان ومسؤوليته والعدالة واحترام الطبيعة... الخ.

هذه القيم تجعل الانسان هو هدف الاقتصاد لا العكس، فجوهر القيم الاخلاقية الاسلامية يتناقض مع الأنانية والاستغلال والتبذير. الإنسان هو هدف الحياة الاقتصادية والسياسية، لأنّه يستمد وجوده وقيمته من خلافته لله في الأرض. أي من علاقته بالمثل الاعلى التي يعبر عنها في كل المجالات: في العبادة وفي المعاملات بجوانبها الاجتماعية والسياسية والاخلاقية.

فالمشكلة الاخلاقية كما طرحها الصدر ليست مشكلة منفصلة عن الفقه وعلم الكلام والفلسفة، لا شك أن ربط الاخلاق بالفقه وعلم الكلام فكرة ملازمة للفكر الاسلامي منذ القديم (مثلاً مسألة الحسن والقبح و مسؤولية الانسان...) لكن تحليل المشكلة الاخلاقية في إطار الفقه وعلم الكلام من منظور تركيبي فلسفي، هذه ظاهرة جديدة في الفكر الإسلامي، الذي ابتلي بالنظرة التجزيئية إلى القضايا، ولم يصل إلى مستوى صياغة المذهب الاجتماعي في الاسلام.

الفهرس

الفصل الأول
فلسفة التأريخ ونقد نهاية التأريخ

الفصل الثاني
معنى الدين ومعنى التأريخ

الفصل الثالث

فلسفة التاريخ كإطار للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي

الفصل الرابع
الأبعاد الفلسفية للفكر الاجتماعي والسياسي

الفصل الخامس
معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر

الفصل السادس
المذهب الاقتصادي الإسلامي

الفصل السابع
نظرية الشهيد الصدر.. وولاية الفقيه

الفصل الثامن
الطرح الفلسفي للعبادات عند الإمام الشهيد الصدر

الفصل التاسع
أخلاق الضغط وأخلاق الانتظار والتطلع

الفصل العاشر

القيم الأخلاقية وحركة التأريخ مشكلة كونية القيم ونسبيتها

التصميم والإخراج
الفني بواسطة:
HMG
م. حسن مدني
٧١/٧٣٥١٢٦

